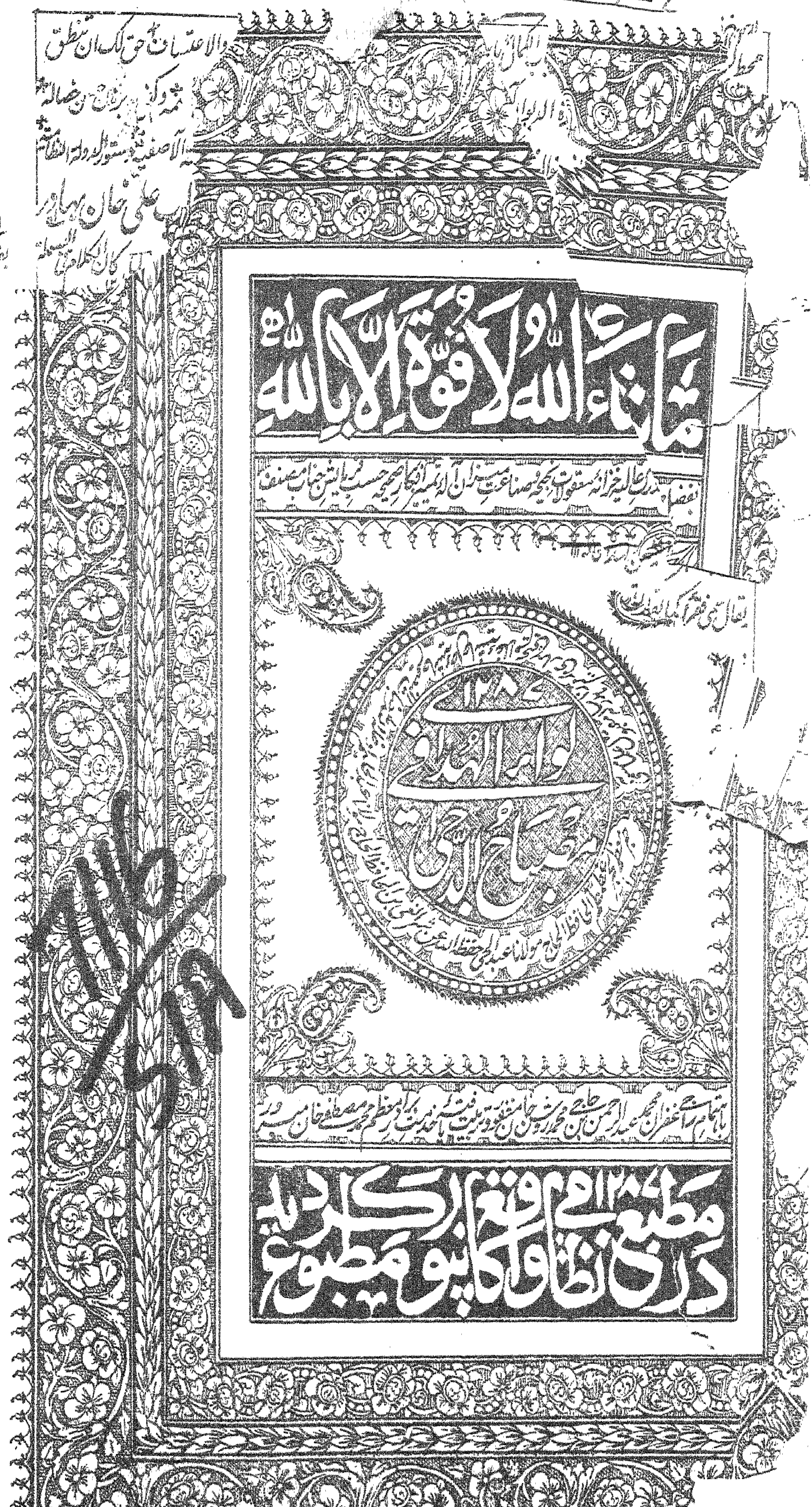

ما شاء الله لا قوة الا بالله
لوامع الهدی
مصباح الدجی
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

محط رحال الآمال بهمته السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لكل لسان ان ينطق
في وصفه ويتكلم في مدحه ويشعر بالدرر الدرية البيان الذي هو واحد عصره ودهره الوزير الفريد اقبال افتخار اهل الفضل [illegible]
بكماله في الارض بدر كامل على سماء مجد زاهر [illegible] انصاب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية مستوفي الدولة النظامية
منير الكائن في الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة بهادر جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لا زالت بدور جلاله [illegible] وشموس [illegible] وهذا اوان الشروع في المقصود والمرام متمسكا بحبل [illegible] في السداد ودليل الكلام [illegible]
والجهلة والنقلية [illegible] فيما ذكرت في الحاشية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب بحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب [illegible] غير مناسب اوردت ما في الجيب [illegible]
ودون حسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة [illegible]
خروجها من الكتاب [illegible] العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة [illegible]
[illegible] بالتبرك [illegible] ان التسمية [illegible]
يقال [illegible] كما يقال اعوذ [illegible] والتعوذ خارج [illegible] فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنف قطعا ولذلك [illegible]
فيه مبادي مشتقة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وهذا الظاهر البادي في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر [illegible]
او متعلق [illegible] في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم [illegible]
[illegible] بان الباء في [illegible] للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية [illegible] فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب [illegible]
[illegible] الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة على الجزئية [illegible]
العدل على عدم جزئيتها [illegible] الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله ونحو ذلك ولا يكتفون على لفظ [illegible]
في التسمية [illegible] بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان [illegible] له في كل حين [illegible] ترك [illegible]
الا في الحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا يكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وشريك فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد
وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الامر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما توهموا بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ١٢ غلام يحيى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحكمة على اعيان الموجودات

الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نوّر قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا [illegible]

والتصديق بتحقيق الحق وابطال الباطل بمواقف التحقيق ونشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم واحسنت الينا بمدارك معارج

الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الكامل رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشارته شفاء عن اسقامهم وعباراته نجاة عن ظلمات

والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد رآه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات كالمحصل

لكل مفصل وكتابه المبين المستصفى لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تعريفاته فاشتغلوا بتجريد العقائد

وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل مطالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي

الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن صدر الفضل والجلال بدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم

جعل الله مرقده جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاه الله بالعفو الباري المسماة

بلواء الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لواء الهدى [illegible]

في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت

في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ما لها وما عليها مع تحقيقه وتنقيحه متجنبا عن طول الاقتصار والاملال والاخلال مستبعدا عن [illegible]

وكان ذلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين الفاروقي القندهاري الحيدرآبادي سلمه الله ذو الايادي [illegible]

مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من [illegible] الوزارة [illegible]

[illegible] اول [illegible] آخر معارج الانسان وآخر مقالات ذهنه خارج [illegible]

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس

وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول

بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي

لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسمائه تعالى

الحكيم والحاكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات

حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين ابن الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في

لقمان انه حكيم فيقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى قوله هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جملة جملة على حدة الاعتناء

بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن

الامي الهدي هو على اصل جبلته ينسب الى الام يعني انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير

الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو

صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به

من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك

وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات

القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة

وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا قوله فيا ايها الذين آمنوا الخ اعلم ان الصلوة فرض

في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر

واتحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي

عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي

اصحابنا لكن المحشي اتى بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب قوله

لتنالوا آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انا له انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة

ترجع الى المصلي فانها لكمال النالة عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار

الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل ليعطينا ما نشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف

اشجارها واثمارها والنعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان وفي حال البعض

بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم قوله وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في امثال هذا الموضع

مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا التوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة

الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس امرا معتبرا عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا لا للفاء كما في قوله تعالى

وربك فكبر واما ليس فليس والقول بان الواو الداخلة على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاف بالفتح الحظ والنصيب

القدوس العزيز
الحكيم هو الذي
بعث في الاميين
رسولا منهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم
ويعلمهم الكتاب
والحكمة
٥
ويعلمون
فيقول العبد
الضعيف الراجي
من ربه

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة فافتتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر
بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل
المحشي ههنا وافتتح سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف
على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدي التسبيح في جميع السور باللام وان كان
هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي
اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا
اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله
ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض
على نحو ما ذكروا في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله
على تكرار الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في
السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مويس عن ذكر الفاعل
بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه
نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شيء وحصول الشيء لغير تعب شيء آخر
وكل منهما احسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس فيحمل يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول الفوائد الاخر
فيحمل على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي ما يفهمه كل احد وعليه المحققون
قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات
كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض
ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها
ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقع ومن ثم قيل ان السماء
افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل
ام الارض فاجاب بان الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين تفضيل السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا
فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء
النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل
قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة
النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في
عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

ان اللام للجنس ويدرك بمعنى يلحق ويتصور والمطرى اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت فى مدحه والخصائص الفضائل
جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل فى التفوق على الغير وتجاوز الحد وغيره وكلمة ان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ
فى المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا فى مدحه على غيره او متجاوزا الحد فى كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفقير
الذى سبق فى مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على مثل لطيف وفى اختيارها على لن مع انها ابلغ ايماء الى ان نفى الادراك
ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعانى فالادراك بها انسب
الادراك بمعنى العلم فنفيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة فى المدح ووصفه بالمطرى للنص
على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفى قوله ثم رايت فى تعليقات السيد الزاهد اشعار خفى الى ان تصنيف هذه الحاشية كان
عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اى المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره وقال مصنفها فى شرح مطالع الانوار فى بحث تقسيم العلم
الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة فى التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على
الجرجانى فى حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتى الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عالمها فى بعض اسفاره
انتهى وهذا عجيب فانه واما فى زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت فى الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندى
فى حواشى شرح ملخص الهيئة للرومى مما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازى تلميذ المحقق الطوسى وكان فى ايام سلطنة
هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثانى هو مولانا قطب الدين الرازى كان فى ايام سلطنة ابى سعيد وهو معاصر للقاضى عضد الدين
ومن جملة تصانيفه شرح الشمسية فى المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازى بن مولانا مسعود توفى فى سبع وعشرين من رمضان من سنة
سبعمائة وعشر فى بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية فى
الهيئة ونهاية الادراك فى دراية الافلاك ودرة التاج فى جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا
وجاء من باب التفعيل ايضا فهنا يجوز ان يكون من الافعال والتفعيل وايا ما كان فاما ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول احتمالات اربعة
والقرائح جمع قريحة وهى فى الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شئ ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة
كذا فى القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة فى الاصل الابطاء يقال راث على خبرك اى ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة
او زائدة على الاختلاف فى نظائره كذا فى حواشى المطول للچلپى والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا
فى القاموس وفيه السدة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد المواضع المغلقة من
تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشى القاضى
احمد على السنديلى وحواشى المولوى عظيم الكوفاموى وحواشى مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشى المولوى حيدر على بن حمد الله السنديلى
وغيرها من الحواشى التى صنفت قبل تصنيف المحشى فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج فى الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما
فى جواهر القرآن السعى والعمل يقال كدح فى العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وباكر الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه وبيعده والثبط
بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشئ كذا فى جواهر القرآن وفى القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى
وفيه ايضا جبر الرجل جبارة بالفتح وجسورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترا والباع قدر مد اليدين كالبوع

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر وجهه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس منافيا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار الى الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفى من
كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي اي
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاء بالفتح سرعة انتقال الذهن والفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسمع فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة القاموس ويكون
الطاء بحركته والاساس بالفتح وكذا الاسس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يؤخذ بهذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين ضد اللؤم والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموا به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمى به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاء والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين او الاولى بضم السيد والامر العظيم والبحر والهمام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلاء جمع جاهل وصلحاء جمع صالح وقد يجي جمعه على فعلة
كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب فاجاء مفتوحا والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي وفي الطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

بواسطة من قوله اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادناس
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة بفتحهما كذا في القاموس قوله النفوس الدنية الدني كغني الساقط الضعيف يقال
دني دنيا بالفتح ودناءة بالكسر كذا في القاموس قوله فان التكييف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قوله قدس
عليه الجملة التالية اي قوله حقائق التصورات قوله كان بحضرته مثلثة اي مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض وقد اعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة للمعلول لانها ما هو به هو والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجود لا
ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي
حمل الفاضل المحشي على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها ثم الفاضل
اللكنوي لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم ح ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل وماله الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما في كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان توجيهه وجيها البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب لتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة اما بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من مجاز حقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المهملة القضائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله ذو الجناب بالفتح الفناء آه ففي قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله ثم وجه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعني ان مركز آه
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله تشبيه روحه
ونفسه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويحذف المشبه به واركان التشبيه في الذكر

له اي مولانا سعد الدين التفتازاني رحمه الله

له اي المولوي علي ... اللكنوي سلمه الله

بالفتح والضم والجمع افراط والفروط التقدم يقال فرط فروطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الحسد ومعنى بفجه بحجزه من باب منع يمنع وطى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية وترشيحية ومعنى الاقدام عليه اى على الكشح التوجه اليه والشروع فيه وفى قوله فجاد اشعار بان الديباجة الحاقية اى الما اقدمت عليه وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول فى قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم عبارة عن معاهده معالمه والكلام فى عطف نعم الوكيل على حسبى فى مابين سعد التفتازانى وسيد الجرجانى مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع تحقيقه ولقد طولنا فى شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللكهنوى بان تفسير بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى الملتبس لا اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوى فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه الرشاد والنجاح ايضا على ما فى القاموس انتهى والجواب عنه ان معنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسير الحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذى هو عبارة عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيرى وايضا نختار الشق الثانى والمختار ليس بصدد احاطة جميع المعانى اللغوية حتى يرد عليه ما اورده **قوله** الحكم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحى اى علم الاشياء على ما هى عليه **قوله** البرهان اى الدليل على الشئ البرهان المنطقى ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرور او مرفوع او منصوب **قوله** الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللكهنوى هذا التفسير مع غرابته ما قال فيه قد ورد كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود فى القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير المخصوص بخير بعض دون بعض كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بجماعة دون ما شكا القرآن والاسلام فلا باس ان لم يصدق هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب **قوله** والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب هيهنا **قوله** والصلوة هى حسن الثناء قال فى جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهى من الله رحمة ومن الملئكة والنبى عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذى هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية دعا انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء فى كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة قال القهستانى فى شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره الجوهرى وغيره انتهى وفى شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموى عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع فى الشعر القديم كما فى العقد لابن عبد ربه شعر تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وقد ذكر الزوزنى ايضا فى مصادره وكان انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسى واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال التصلية فى الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب هيهنا ان يقال السلام اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الكرباس كذا فى القاموس وفى منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسفته جامه پرزدار وچادر پرز دار كذا فى الصراح ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوة الى التصلية ...

بوضع الّتي سائق لمن تحقق فيه الى النحو بالذات قوله واما بالفتح معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق واختلفوا
في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب مهما اما بقلب
الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف
الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول
ثم هل يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان اما بعد فان
خلاصة الاصلين آه والحق ان هذا اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي
واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز قوله بني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع
الاحوال ولهذا يجعل المبنيات لا تصغر قوله من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اذكرها وهو الاولى ان يكون العناية بمعنى الرأفة
والرحمة وهذا هو ما اختاره الفاضل اللبكني وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عنى بمعنى اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان يتعلق ارادته
بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اي اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهتمام الله تعالى وقال الفاضل
اللبكني يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان
العناية لم تجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس قوله ولم يقل بدله الاعانة آه
يعني لم يقل ... العناية بالاعانة لانها انسب بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونهما متعارفة في امثال هذا المقام الا انه رجح جانب
المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف
وان صح بتاويل قوله والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس
قوله والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعمل بطلب الصون عن شر الغبي قوله وشر الغبي والغوي آه
لا يبعد ان يكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة قوله وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي قوله والمآرب من الارب
اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا
الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير
ولم يسمع في الحديث انتهى فاقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى
يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة قوله والرسائل
هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح قوله الى متعاطيها اي الى متناوليها يقال تعاطى
فلان اخذه قوله والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق الا على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع
في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة
قوله ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين المعنيين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة
كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن قوله المجرد المبالغة اي لا للتانيث
كما يتوهم من عدم اطلاقها على الله تعالى قوله والنحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

الى المولى عماد الدين اللبكني ... الى المولى عماد الدين اللبكني ...

سوى المشبه الاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شيء من لوازم المشبه به المهجور آه اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكني ظن ان
غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لابد في الاستعارة بالكناية
من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية ولا التخييلية لانه
اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شيء من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن ان كلام المحشي بريء عما نسبه اليه فانه ليس
غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات لطيبا لها متوجها الى حضرة الاقدس الخ كما شبهه
قوله متوجها اليه قوله بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات قوله وكذا عديلها اي الفقرة المعادلة
المقارنة به قوله خروج الماء من العين فقد انه عليه الصلوة والسلام منبع العقليات قوله اي اتباعه واوليائه هذا التفسير ماخوذ من الحديث
المشهور آلي كل مومن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه قوله واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه
بان الفاعل لا يجمع على افعال ورضي به المحققون انكره الجوهري ومن تبعه قوله هم الذون طالت صحبتهم كذا في بعض النسخ وهو مبني على لغة
بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها هم الذين آه وهو اوفق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين
اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شارح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على ستة اقوال الاول من صحب الرسول آه
من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية
عنه والخامس من آه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن خلل الا الاصح عند المحققين تعريفه
بمن لقيه مومنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر قوله جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع لما كان للقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف دفعه بقوله لما في القاموس
يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن
والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير
في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي ان يرد الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤول الى المثقلة
عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصرا للمسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل
وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون شاملا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى قوله اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عظماء مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عظماء مجالس القدس كونهم مشارا اليهم
برؤس الاصابع فيها قوله ورؤساء بضمتين مد الخ هذا زلة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعظماء فان فعلاء بضمتين
ليس من اوزان الجمع قوله عراة جمع عار واصله عرية كطلبة فقلبوا الياء الفا وضموا العين والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع
على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة وغير ذلك قوله جمع معلم بالكسر او الفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق
قوله بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان يدين اي اطاع ومن حيث املاء المبعوث اياها على امته يسمى ملة
من امللت الكتاب بمعنى امليته وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه كمورد الشاربة يسمى شريعة
قوله وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه اداء صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا تنادي باختياره فالاصوب ان يفسر

ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات انه انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة لتقدم بعضها و

للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج

وتلك الاجزاء تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتاخرها

بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الوجود الغير القار لا شك

في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة

امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على البعض لا يتوقف

على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على البعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات قوله الذي ينبئ عن التجدد والحدوث

فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راي المحشي بانه اذا اريد الحصولي الحادث يطابق المراد بالمعنى لان التجدد ينبئ لغة عن معنى

الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم ح مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان

فان المعنى المراد يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرعه السيد المحقق في المنهية لتوجيه الا تجدد

تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم القرار على ما عنه الفرار بل الحصولي

الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه

وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنفي عندهم ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك

فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي فح لا يبعد ايضا ان استعمال

العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي قوله هو العلم الكلي مجازا وهذا القيد لدفع ان يراد الوارد بعلم الصورة العلمية

بان المراد بالعلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به الاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال

فالقال وانتظر لتحقيق المرام في تعليقتنا على صدره قوله مع موصوفه وما له اشار به الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف

بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال الضارب الا لمن قام به الضرب ولم يخالفهم

الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس

على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات

الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة

التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ

بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما

هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها

فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة

اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه

لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فمن قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

لفاضل مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه مد ظله

بحال شيئي لا يبقى العلوم بحرا قوله السعيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون بمعنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد او ان يكون
مدار الدين فيما ذكر قوله المنيف كالمنيف لعالى يقال ناف واناف على الشيء اشرف وعلا قوله اى بحرزة وجامعة قال الجوهري حواه يحويه اى جمعه واحرزه
مثله قوله الاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور قوله اى بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظرى كلام السيد المحقق
اختلفوا فى ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولى او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولى الحادث
فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشى وتبعه تلميذه الفاضل الفيض آبادى[٥] الى الثانى ولكل منهما دلائل مبسوطة فى اسفارهم
والحق عندى هو الاول وليس مستندى فى هذا الباب ما دونوه فى زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا يسمن ولا يغنى من جوع
بل مستندى فى ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا فى ان العلم الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما
والتحقيق هو الذى ذهب اليه المحقق الدوانى[٦] ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولى المطلق فحمل كلام
المصنف على هذا الامر المحقق الذى لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولى
الحادث فان قلت يلزم ح مخالفة الجمهور قلت هى واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح فى مفتتح شرح المطالع
ان العلم ههنا اى فى مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المدركة وهذا نص صريح فى رضائه بكون المقسم مطلق الحصولى
فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر ما فى قول جميع الناظرين ان المص لا يظهر من كلماته
فى تحرير من تحريراته ما يومى الى احد القولين وستعرف منى ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظر مفتشا قوله بما يمتنع اجتماع البعد مع القبل
اى اجتماعا دائميا ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب قوله لتحققهما آه متعلق بمحذوف معنوى اى انما فسرنا
البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل فى زمان والمتاخر
فى زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اذ لا يلزم ان يكون للزمان زمان قوله بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد
بعد اليوم ويمتنع اجتماعها لا لشيء آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته قوله فى الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم
سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافون للزمان القائلون بانه امر وهمي لا وجود له
فى الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان قوله كما تقرر فى موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان
الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اما تامة كما
فى التقدم بالعلية او ناقصة كما فى التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هى
علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان يكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف
التقدم كما صرحوا به منحصرة فى خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار
ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بان يكون القبل فى زمان متقدم
والبعد فى زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل فى زمان والبعد فى زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم
والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره
واعترض عليه الامام الرازى فى شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

[٥] اى الحافظ على اصغر الفيض آبادى سلمه الله منه مد ظله

[٦] اى مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله منه مد ظله

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر مثل ان تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه
قال المحقق الطوسي[له] في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالعلية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان بل يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر
بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد باشارات المصنف والسيد المحقق
للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشارتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية
الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصولي على الاطلاق
اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور
والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام
بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة
عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا
فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي[له] في شرح
التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث التصديق به صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل
ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع
الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد
فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا انحصار
في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

له نصير الدين الطوسي ۱۲ منه سلمه

له اي مولانا علي القوشجي ۱۲ منه سلمه

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا

قوله ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض لا يصدق على واحد منهما انه يتحقق او لا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا باعتبار لوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم بقدمه يجامع مع كل شيء مثل العلم العقول فانه حصولي قديم يجامع مع كل شيء وارد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان تحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا يصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم وان كان يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

نصير الدين الطوسي

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا

الكليات الكاذبة ليست [illegible] النفس [illegible] فى [illegible] وبهذا القدر من الشركة لا يجب ان تكون خزانتها

[illegible] خزانة الوهم بل لا تكون خزانة الا [illegible] الحافظة انما هى خزانة لما ارتسم فى الوهم من المعانى الجزئية كهرب الشاة

من الذئب [illegible] وان الكليات [illegible] بالقبول تحقيق السيد المحقق [illegible] انتهى [illegible]

[illegible] فقال الشيخ فى [illegible] من كتاب الشفاء [illegible] قال علامة

[illegible] فى نفس الامر [illegible] وكان فى بعض الاوقات استفادة من الاستاذ

[illegible] الصادق [illegible] فى نفس الامر [illegible] فى نفس الامر

لا الثبوت الذهنى او الخارجى [illegible] فكل حكم ثابت فى الذهن يطابق الصورة

[illegible] العقل الفعال [illegible] فيه [illegible]

[illegible] كما ان الخيال خزانة المحسوسات [illegible] استعداد النفس [illegible] الاتصال

[illegible]

[illegible] الصور المعقولة [illegible] الى صورة اخرى [illegible] فيها كان المرآة التى كانت تحاذى

بها جانب [illegible] الى جانب [illegible] صورة اخرى [illegible] الالتفات [illegible] على ملكة الاتصال

التى [illegible] بذلك [illegible] على الاستعادة والاسترجاع من دون

[illegible] افتقار [illegible] جديد [illegible] زالت عنها الملكة [illegible]

على [illegible] ثم التحقيق [illegible] الشيخ [illegible]

[illegible] العقل [illegible] من الخارج [illegible] العقل الفعال [illegible] نفسها

والكواذب [illegible] النفس [illegible] خزانة [illegible]

من المتكلمين ان [illegible] العقل فى اختزان المعقولات مع الصوادق [illegible] والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على

التحصيل [illegible] التصور والتصديق انما [illegible] للعلم [illegible] فى الفطرة فاما العلم الحضورى كعلم النفس

العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التى هى [illegible] الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود

فى الفطرة [illegible] فى التقسيم انتهى كلامه [illegible] اقول هذا الكلام مع اطنابه [illegible] فان حاصل تحقيقه على ما يظهر من عبارته

هو ان العقل الفعال خزانة المعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادى الشر لم يمكن ان تختزن

فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من المموهات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل

ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان لسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها او لا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان

لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا فى نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة فى الصدق وعلى الثانى لم يكن خزانة

لها فان الخزانة يجب ان تكون مصدقة لما هى خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها فى العقل فان قال الكواذب

انما تختزن فى العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة المعلوم لا العلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فالانكار عليه مع الاقرار

له

الى السيد الباقر

الداماد

[illegible] ظله

17

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر فانصف ولا تكن من المسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع والعجب منه
قوله في تلك الحواشي ما سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه يلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يوكل ويذم وليس العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصول بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
وقد ذكرنا ما اورد عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منهما من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان التصديق بها وقع في النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزمه على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منهما بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا التصديق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رايهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما كان حيث عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشأنها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان
وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة
عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متأخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل علة تخصيص المقسم بالحصولي الحادث الانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي هو مطلق الوجود ولا استبعاد
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لكلام عليه
منع التبادر واذ لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع
فحمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريره ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكره من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرح به قال العلامة رضي الدين
الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل لقيت الشيء العجيب اما في النكرات فانك تقول رأيت شيئا ابيض فهذه ذات قديمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للوصف

سله اي تقسيم المقسم بالحصولي الحادث فانه المذكور سابقا ١٢ منه مد ظله

سله فان البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقا ١٢ منه مد ظله

الا يكون الصفة ... بان الصفة ... الذي ... ١٩ ... مطلقا من ... وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى

بعجيب وبما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل مجرد اصطلاح
لا يفيد وتقريره عند الجمهور لا ينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه يفيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني
وهو ايراد حسن قد رده بعض الناظرين في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتبين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن غرضه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبين ولو كان كذلك لكان الاولى ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لا يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته تقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فيما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله في ما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف منه ١٢
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما ظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فيجب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف وجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتصاره اي قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا الكلام ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** وايضا يا بالخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

لعله اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

هو اي المولوي تراب علي ١٢ منه مد ظله

لعله اراد به بحر العلوم مولانا عبد العلي ١٢ منه مد ظله

ره خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال الخ سيجيء ذلك بما ذكره اقال بعض تعليقاته من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص

١٨

اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ١٢

الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الفرق بعيد بكل البعد انتهى اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد الا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام عليه بما في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند النفس كاف بلا ريب
فلم يوجد فيها احد صنفي الحصولي الذي ذكره المصنف من قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية فيخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم ان يكون الصنف خاصا من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لا يكون العالم فاقدا لها وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من فقدها الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون العقول
منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبيعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين
باختيار الشق الاول ونقول يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه
لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله وكذا بان آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل
يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق
الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول اذ استدعاء التصديق هذا النحو من الحصول
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من محكي تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لهما في تقويم
الماهيات فكون العلم تصورا او تصديقا غير مشروط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الجوابين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث

له
اي مولانا
عبد العلي
نور الله مرقده
منه مد ظله

سيما الا ان يكون الموصوف اخص اي اعرف من صفته وتطلبها في التعريف ... اجل البيان الثاني فيه ... ان يختص ...

او انهما من جهة التعريف متعادلين متساويان وفي قوله ... لاجل اللفظ بها اعم من ان يحصل ... بحيث انه ... ايضا ...

كان الكل التعريف الاشارة اقوى من تعريف ذي اللام ... ان يخص اسم الموصوف احتمل ... مساويا بالمعارف انتهى كلامه ...

سيبويه علم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة باشياء بالمضاف الى مثله وبالالف

واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذي الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفي المفصل النحو للزمخشري ان

حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم والمضاف الى ما ليس معرفا باللام

لكونهما اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة في انه ليس المراد مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وجهها

المعقول والمنقول كما لا يخفى على من له ممارسة في الفروع والاصول فلا يلزم عموم الصفة على تقدير البعدية الزمانية ...

المساواة وان كانت باطلة في نفسها لكن السيد المحقق ... وبهذا لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم ...

مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد ... بموضعه ... بعينه ...

مساوية لها كما ان صيغ النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فالحمل كلامه على ...

قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة في المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدق عليه

الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولي الحادث يلزم ...

فيلزم خلاف ما مر بل المراد بالمساواة صدقا التي يقتضيها المساواة من جانب الصفة فقط وهي بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية

الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص ...

ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون اخص من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما في

الحادث كعلمنا بالغير وافتراق وجود الصفة بدون الموصوف في الحصولي القديم وبالعكس في الحضوري الحادث **قوله** على ...

عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة في الصدق ...

من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضي الصدق ... من الجانبين ...

باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** فكذا فاد ... مما ... لا يذهب عليك ان ...

ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف منه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ... من المساواة

صدقا وما وجه به المحشي كلاهما سخيفان لا اثر لهما في كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا

دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يكون فيه المحضر ...

لا يصدق الا على الحصولي الحادث لان الحصولي القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفي فان الحضور عند الحاس لا اثر له في الحصولي

القديم لبراءة العقول المفارقة والواجب تعالى عن ثبوت الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة في كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفي

فلم يجعل العلم الحصولي القديم في الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولي الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية

ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولي مطلقا على تقدير البعدية

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التحقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في
زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى
اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تعميمه لمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين
الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما ادعيا اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين
هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما
عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال
انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكاذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل
تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة بتصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم
لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا ليس بحاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا ادري من اين
اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات
وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يثبتا آه قد يعارض بانهم
لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل في هذا التعريف لكان تعريفهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه
اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي
الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا يلزم متابعة الجمهور في القول
الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر
يكفي واما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا
الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين
وعلى الاول يلزم عليه نسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية
الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف
قوله وانما اكتفى في نفي الحدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي
القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المغايرة
بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة
الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية
وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث
مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب
ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم وبه يندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

غلام يحيى ١٢

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور يوجد حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم
الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق
مختصان بالحصولي الحادث فلا يمشي هذا الكلام هناك فهذا الجواب غير وارد عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حمل الحصول
الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول لا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى
مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فيحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك
قال ما هو الا العلم الحصولي الا الاثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات
وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي هيهنا بقوله لانا نقول آه
وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا
بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث بجعل المقسم مطلق الحصولي
لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل
هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود
انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل
الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى ووجه العجب
ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير ففات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من
المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم
بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوي هذا الايراد تحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل
هو النفس فتدبر **قوله** التصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد هيهنا ان توقف
التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى التصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وستطلع
على دفعه في ما سياتي فانتظر مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف من اطلاق لفظ العقل هو النفس
فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف
هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي هيهنا مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل هيهنا الذهن مقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك
لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده حيث قال لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي هيهنا ادعى التبادر فلا منافاة بينهما فان
السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فافهم **قوله** كما ذهب اليه الجمهور آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا التعريف اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث

٢٤

قوله فيه اشارة الى تزييف قول من قال ان صور الجزئيات المادية ايضا ترتسم في النفس ١٢ منه مد ظله

بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي

علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين

تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه واذا تمهد ذلك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك

بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية

الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه

ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي

داخل في قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وهذا هو غرض المجيب المصيب ولا يرد

عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيما فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل الغيره كعلم الجزئي الحقيقي واعجبني قوله لكن القدر

المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لابد

للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية

وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر واعجب

منه قوله وكما لا يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك آه فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة

فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين بواسطة في العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر

قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية القائل بعض معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قال ان المراد بالفرد الواقع في قوله

يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان الافراد النوعية كالتصور والتصديق يتحقق

بعد تحقق الموصوف لا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي ورد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة

منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فلكون الكلام صحيحا على

تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها ان ارادته ليس لنفس كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية

وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها

فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك فان العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي

ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهم قائلون بكون العلم الحصولي جنسا وكون التصور والتصديق نوعين

متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا مثله في العلم

الحضوري ومنها ان العلم الحضوري متحد مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري

هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل الخيرابادي من انه

على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج

علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا

افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مخصصات المقسم فلا يلزم صدقها

اي المولوي فضل امام الخيرابادي رحمه الله منه مد ظله

وان كان غرضه هنا الانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزم ايضا ونهوانتقام تعيين التقسيم وتمييزه ولم يحصل في بعض الناظرين ههنا كلاما

ههنا بناء على توهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص اليقيني انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وسيطلعك على تحقيق

الحق في هذا البحث في تعليقه على حدة قوله والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث

كان الظاهر ان يقول هو اما العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه

هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه

ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة المخالفة عند المحصلين قوله واذ العلم المتعلق آه دفع لايراد يرد ههنا وهو ان العلم المتجدد

بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود

العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها[له] حضوري وحاصل الدفع انه

ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرها

وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم

مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج

في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات

عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات

متعددة كصورة زيد وصورة عمرو والى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك

فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض[مبتدا] به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها[خبر]

لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان[مبتدا] ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم

الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك قال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها

فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم

كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس

علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية

وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية

افراد للمفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ

الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده

القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى

اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات

وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد

من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا متشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

[له] اي الانفعالية فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان هذا العلم الحضوري على صدور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية انما تكون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

قال يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة [illegible] في الصورة بالذات [illegible] على هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا

الناظر لان المحشي لم يقل [illegible] على المجيب تشقيق لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه وانظمه

في سلك [illegible] التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات قوله فليتأمل قد ذكرنا ما في دفع الجواب

الاول [illegible] في دفع الثاني [illegible] قيل ان المجيب لا يقول بنحو الشق الثاني من ان لا مدخل لوصف المحسوسية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف

بل ذاتها [illegible] تقتضي البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين [illegible]

ان العلم به قد اجيب [illegible] النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية

ليس بقسم اول واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم [illegible]

خروج علم الصورة عن المقسم [illegible] تقرير كلام الشارح ان [illegible] قوله يتحقق كل فرد منه ان القسم الاول الذي يكون بطريق الانكشاف [illegible]

[illegible] العلم الذي يكون [illegible] الحضوري ليس بطريق الانكشاف [illegible] كل فرد منه بعدية بالذات

انتهى قوله هذا التقرير [illegible] كل فرد فافهم فانه [illegible]

قوله فليس التخصيص [illegible] من حيث اللفظ [illegible] من حيث المعنى

واللازم [illegible] المتجدد [illegible] الثاني لا الاول لان اللفظ ح واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يريب [illegible]

[illegible] المتجدد [illegible] التخصيص [illegible] بحسب اللفظ وتوضيح عنده فلذلك [illegible] في النسبة والقول بان التخصيص مرة

بعد اخرى [illegible] من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيص [illegible] مرة واحدة كما صرح بعض الناظرين [illegible]

العقل والنقل [illegible] تعالى قوله [illegible] فقط لما يقال او كان [illegible]

الحصولي الحادث بارادة البعدية الذاتية [illegible] قول السيد المحقق في النسبة [illegible] ان المراد بالمساواة صدق الصفة

على الموصوف صدقا كليا بمعنى [illegible] العكس [illegible] وهذا النحو من المساواة موجود على هذا

التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن [illegible] المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغي اليه كما نبهناك عليه سابقا

قوله فهو اعرف والاخص [illegible] هذه المقدمة من قال بان الوجود [illegible] فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو

اقل شروطا ومعاندا لان شرط العام [illegible] شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص

وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع والمراد ان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل

ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائط وارتفاع موانع فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع [illegible]

فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى فلو

يكون مفقودا ح واعترض عليه في المواقف وشرحه والتجريد بان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض [illegible] عند اجتماع

الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد [illegible] بذلك

بان لا يكون لعلم الاخص والعلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير فلا يلزم

اكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به عرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ الاستبعاد والعقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

قوله هذا التقرير ماخوذ من حواشي [illegible] محمد اشرف [illegible] منه مد ظله

قوله قدس سره [illegible] الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء [illegible] منه مد ظله

٢٦

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في حواشيه السابقي وحاصله ان هذا الجواب مبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك
لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم
فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك انما له افراد شخصية قوله وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد
بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي ما يكون مقتضى طبيعته بنفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة
العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة
التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب
عليك ما في هذا الجواب من الخفية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية
المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان لبعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي
على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه قوله اما الاول فلانا نمنع آه هذا ممنوع كما عرفته قوله فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لبعض
من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري
واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري
لاتحادهما فاورد على المحشي بالتحقيق انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف
البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شئ واحد بالذات وبالاعتبار مع
ان وصف الحضورية لا دخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما
كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ الانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول
حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها
وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا دخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر
كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصولي واما
ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد
العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف
المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا التلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد اقول مع قطع النظر عما في
هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف بهذا
الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب فهمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك وانه لا يخلو اما ان يكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا يكون فان كان الاول فلا نسلم ان لا يكون بعدية
ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة
عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

نحوين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفي فيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى الى التقييد فنفسه التحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
الذات او وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع ما
ينفعك في هذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد بالحضور عند الحاسة تبسيط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المهملة المقدرة بالقضية الجزئية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في الحقيقة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

٢٩
غلام يحيى

المشروط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرط الزائد بدونه اكثر من ترجح علم الاعم

الخاص مختارا والشرط العادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير

قلما تخلف عن شروطه الغير الحقيقية المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون تحقق علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير تحقق شروطه الى ان يكون العام اكثر

من الخاص وذلك ان علم العام والخاص مع شروطهما اكثر من علمهما بدونهما ومع علمهما معها لكن يجوز ان لا يكون لهما شرط اذا كون مما شرط الى ويكون علم الخاص

معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتأمل انتهى كلامه ووجه التأمل ان الدعوى على تقدير كون الشرط عادية اغلبية بحسب الظاهر

الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة الاكثرية غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته

على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام حسا ندانة تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعاندة

فتكون العلم طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشروطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي هنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قال

بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون

الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان به انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون

اردون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ

ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى

من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف

وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء

بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم

من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في

مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه

لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه

كما لا يخفى **قوله** فهذه اشارة الى ما يلزم في المقام من التعريفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في

دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام

فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام هذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه

وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات

والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني

زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم يبق

لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد ذلك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف

الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور لا نفي الحضور وهو على

حاشية:

قوله فيه اشارة الى ما يلزم ... الى التعريفات الشنيعة

قوله حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فيه اشارة الى ان المقصود بيان زيادة العبارة على تلك

٥٧ اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

٥٣ اي المولوي تراب علي ١٢ منه مد ظله

٣٨

ص ح ١٢ منه مد ظله

معنى الاعم مستند القول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب

المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد

اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعي آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم

من بعض كلماته في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الطرفين

في الخارج والنفس موجود في الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن قوله فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق

لان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول

قد صرحوا في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة

موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء

على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا سهو ولا منافاة قوله

يوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قلنا فلا معنى للتفصيل ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يتم اذا اريد بالحضور

حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم بالعرض

فلا نسلم يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس او بلا واسطتها وهذا المعنى موجود في العلم

الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضوره

عندنا بلا واسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في الواقع لكن

كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من حضور

المحسوس وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد

وبيان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه

فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه قوله ولا يجب لتحققه آه قال في الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار

ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل

يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوه

منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد ما والثاني لا يتحقق ولا ينتفي الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق في بعض

حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد غلط في ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين في حواشي شرح السلم

بما لا يرضى بما يابى عنه ظاهر عبارته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثاني لا ومنها ان الاول في مرتبة بلا شرط شئ والثاني بشرط

الاطلاق ايضا بخلاف الثاني فانه يعتبر معه الاطلاق في اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد

ان نقيضه سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال

وتخبط قوله حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشئ لزم ان تعمم

المنسوبية الواقعة في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الخارجية عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الحضور المنسوبية

له المراد بالمولوي حسين علي [illegible] سلمه الله

قوله فمع كونه عدولا عما هو المتبادر [illegible] المطلق [illegible] الحضور [illegible] عند المدرك [illegible]

والاوجه ان [illegible] ١٣

جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور كي [illegible] بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة ١٢ غلام يحيى ١٢

له اي المولوي فضل حق الخيرآبادي سلمه الله

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه سلمه الله

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق كعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شيء منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما ثانيا فمع صحته ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى ان ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
مبناه تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل الحضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض آبادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما الا على ما ذكر قبيل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض السادات[2] الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود بمجرده وجود الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة المحققين[3] في حواشيه فيه كلام لان ارادة الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على العلم بالصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي صغر الفيض آبادي ١٢ منه مد ظله
[2] اي السيد ابو تراب الحيدرآبادي ١٢ منه مد ظله
[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي ١٢ منه مد ظله

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لهما وما عليهما لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فليطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك
مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا البحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا الا ان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورته قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتأدى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو
اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه وجوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات مشهورة
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى بحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر
الخلاء والتخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لرفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بما يشفي الغليل

قد ذكره رئيس الصناعة في عيون الحكمة وشرحه منه ظله

عن المدرك والغيبوبة عن الحاسة فيتوجه عليه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية والنفس يصدق عليه انه
علم بالاشياء الغائبة عنا مع انه لا يكون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامية والذات حضوري في تقرير الجواب الذي ذكره السيد المحقق
بقوله ولا يلزم آه انا لا نسلم استلزام تعميم الحضور ههنا تعميم الغيبوبة ثم لان المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص
والاحسن في الدفع ان يقال سلمنا الاستلزام لكنه لا يضرنا فان علم الصورة العلمية والنفس ليس بمتجدد وليس في كلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشياء الغائبة يكون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد
من الغائب على ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشي وهو ان المراد به الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة كالكليات
او لا كالجزئيات المادية لان مدار الحصولي على غيبوبة المعلوم عن المدرك فقط ويؤيده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة ليس غائبا عن المدرك بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولي داخل في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يفيد قوله
واما العلم المتجدد آه ح فائدة جديدة الثاني ان المراد به الغائب عن المدرك والحاسة كليهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولية على
غيبوبة عن المدرك فلا ضرورة لاخذ الغيبوبة عن كليهما واما ثانيا فبما ذكره المحشي بقوله وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
يعني انه لما كان شرط الحصولية هو الغيبوبة عن الحاسة والمدرك كليهما كان على المصنف ان يبين ان حكم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم يبين والمقام مقام البيان علم منه بطريق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما يكون حضوريا فيلزم ان يكون علم الغائب عن المدرك
الحاضر عند الحاسة حضوريا وليس كذلك الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه يأباه
قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فاندفع لا بما قيل ان المضاف محذوف والتقدير عن حواسنا لانه تكلف مستغنى
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرك فيصح الغائبة عنا حقيقة لا مجازا ولا يرد النقض بعلم الصورة العلمية لان المقصود
بالاشياء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامية لا تصلح لحضورها عندها فلا يصدق عليها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** يستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا اريد الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما يفهم منه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
فقط كالصورة العلمية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما اورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شئ يكون غائبا عن المدرك فقط فلا نقض
قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص
وقيد شئ بشئ ويحكم عليه بحكم فيعلم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم
اذا انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت آه انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا
فان المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص واما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبيعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن بعدهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين
النابتتين من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد في عينه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وما ذلك الا الانطباع

[illegible]

بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله فالابصار مثلا

ك اي المولوي حسين علي خان رح ١٢ منه سلمه ربه

ك اي المولوي حسين علي خان رح ١٢ منه سلمه

ك اي مولانا عبد القدوس الكنكوهي رح ١٢ منه سلمه

ك ليس معناه ان صورة المرئي تنتقل منه الى الجليدية بل ان

لا استدلال على تخصيصه بالتجدد والذي يعرف الحصولي مطلقا والى ... انه دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون

كاسبا الا ان الكسب وضده عند من معاملات المعلوم ... وان كان حصوليا حادثا لا يكون

كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة ... الحصولي الحادث وظهر الى تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي

ان يكون كاسبا آه من الخلل قال واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة

الشي ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس

كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص قوله اي ينبغي ان يكون كاسبا

ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي

القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور

والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا

لا الى البديهي والنظري اتفاقا قوله اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب

باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشي لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في

الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره

المحقق الدواني في حواشي التهذيب قوله من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي

للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي قوله اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد

في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين

النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي قوله اما الاول فظاهر

لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف قوله فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب

والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شي فما من شي الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت

النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شي خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان

عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل

قوله حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب

والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شي

منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول

شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح

حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم

خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن

السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

اى مولانا سعد الدين التفتازاني منه مد ظله

ويرد في الطليل والاحسن هو الذي في كتابه فاحفظه قوله اي العلم الذي يحصل عند الابصار آه اقول يحقق في الحاشية فائدة في هذا التفسير ان الابصار ليس
بعلم الا بسبقه للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي تفسير الابصار بالعلم الذي يحصل عند الابصار قوله وهذا الانزم آه تقرير الدليل ان العلم الحضوري
لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك ثم قيل ان العلم بالابصار ... ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة فلا يحصل حضور
المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس
لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في
الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون
الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها وبه تدرك
ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة
منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان
بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند
البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد
بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشيء اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده
انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى قوله كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب
الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس اياها
وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله لعل هذا القدر آه
قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفي احق بالنفي اي نفي السيد المحقق لقوله لا حضوري كما ذهب اليه
صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء او اضافة الى المبصر واياما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية
فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناطا للانكشاف ولا داخلا
فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها
فليس عنده كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين
يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بالعالم المثال فما دام المحسوس
حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثاله في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد
بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين مد ظله ان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان
الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلماتهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم
وللبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره فيما في تعليقه على حدة قوله اي في مقام الاستدلال على تخصيص
المورد بالعلم المتجدد وهذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابداء احتمال آخر

مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

مولانا محمد حسن رح منه مد ظله

ويقابله المجهول كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وامّا المتأخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة للتأدي
الى مجهول وقد تفطن بعضهم بفساده كما فصلت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها قوله لا استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
فالاقرب ان الشيء لا يتصف بالنظرية لازم الاتصاف بالبداهة انتهت قوله ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من الجانبين
في التضاد من جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما التعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لان التوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس للاقسام بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما واقول كلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد له فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف
الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه والجنس جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان صلوح الجسم في ضمن الجدار للبصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ضمن ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلان ما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه ينبئ عن غفلة المحشي عن لفظ لا يجوز الداخل على السند

اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مد ظله

فالقول بان ورود ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض الناظرين لا ينبغي ان يصغى اليه سواي فتدبر

على الصدق والكذب معا بداهة انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين فيكونان اعدميا كاذبا فقط على السلب
والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعل هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم
ربما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا
باعتبار المآل والقوة القريبة الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر التقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اي في باقي التقابلات
سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر التقابلات مع
انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره حسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل
في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه قوله على تقدير كونهما صفة للمعلوم هذا مختار
السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا
وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن ثم ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى
عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها
فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية قوله على تقدير كونهما صفة للعلم هذا هو الذي رجح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك
لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وهو ان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما
بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء
من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا اقول لا يعبأ به
انما المترتب هو العلم ولذلك تريهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري قوله على تقدير وجوديتهما بان يفسر
النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات
والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها قوله وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به النظرية
حصوله به قوله وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية
واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور
والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما
لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا يجري في التصورات فان قلت
قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف
مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب
والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي ومن المستحيل
ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه وح فلا يصح الاستدلال المذكور اساسا ويجوز
اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يحمله
على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب قوله الذي هو مجموع الاحتمالين المتداخلين هذا هو مذهب القدماء

له اي مولانا محمد حسن قراباغي تلميذ مولانا جلال الدين الشيرازي سنه

على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فيتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة

٣٢

فی التعلیق العجیب بهذا النقد وان کان غریبا لکن لابد من بذل من التفصیل فاستمع لما افاده القوشجی المحقق فی شرح التجرید ان الموجود
فی الذهن لیس الا هذا المفهوم الذی هو معلوم الحاصل فی الذهن والآخر کیفیة نفسانیة وهو جزئی قائم بهذا المفهوم وحینئذ فلا اشکال
المشهور فی کون العلم من مقولة الکیف حیث قال وبهذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها لا باشباحها
فی الذهن وهو ان مفهوم الحیوان مثلا اذا وجد فی الذهن فانا نعلم یقینا ان هناک امرین احدهما موجود فی الذهن وهو معلوم وکلی وجوهر اعنی
مفهوم الحیوان اذ المراد بالجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وثانیهما موجود فی الخارج وهو علم وجزئی وعرض فعلی طریقة
القائلین بالشبح والمثال الموجود فی الذهن هو مفهوم الحیوان الذی شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فی الذهن علی هذه الطریقة قیام شبحه ومثاله
فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم والموجود فی الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود فی الخارج فهو جزئی وعرض من الکیفیات النفسانیة
وعلم فلا اشکال واما علی طریقة القائلین بوجود الاشیاء بانفسها فی الذهن فیشکل ان الموجود فی الخارج الذی هو علم وعرض من الکیفیات النفسانیة
ما هو فلیس هناک علی هذه الطریقة الا مفهوم الحیوان الذی هو موجود فی الذهن قائم به ومعلوم وعلی تحقیقنا نقول ان مفهوم الحیوان مثلا اذا حصل فی الذهن
فیقوم فی الذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئی لکونه قائما بنفس شخصیة متشخصا بتشخصات ذهنیة وهو الموجود فی الخارج واما
الموجود فی الذهن فهو مفهوم الحیوان الحاصل فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم انتهت عبارته قال الصدر الشیرازی[1] انه جمع بین المذهبین حیث قال فی حاشیته القدیمة نحن
نقول هذا بالحقیقة جمع بین حصول نفس الماهیة وشبحها فی الاذهان ولهذا ذکر اکثر النقاد بل الظاهر من کلام القدماء ان حصول الاشیاء فی الاذهان لیس بهیئاتها الخارجیة
لما یلیه من الآثار اطلقوا علیها الشبح والمثال الا ان هناک مذهبین انتهی وتبعه من تقلد بقلادة التقلید والتحقیق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلین به هو الموجود الذهنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل له فی الصفات وعند الموجود الذهنی هو المعلوم والعلم هو الکیفیة النفسانیة
ولیست بمشاکلة له فی الصفات والعوارض فکیف تکون شبحا له فالقول بانه جمع بین حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها
لا صحة له واورد المحقق الدوانی[2] فی حواشیه القدیمة علی القوشجی بان هذا القائم فی الذهن الذی عبر عنه بالکیفیة النفسانیة ان کان مغایرا
للمعلوم کما یدل علیه ظاهر کلامه فهو بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه عاد الاشکال بان ما هو متحد مع الجوهر فی الماهیة لا یکون
کیفا بالحقیقة انتهی ورده الصدر المعاصر له فی حواشیه الجدیدة بانا لا نسلم ان القائم فی الذهن ان کان مغایرا للمعلوم بالماهیة فهو بعینه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهیة الشیء فی الذهن اعم من ان یبقی فیه علی ما کان او ینقلب فیه الی ماهیة اخری حتی کان شیء واحد اذا وجد
فی الخارج کان ماهیة معینة واذا وجد فی الذهن کان ماهیة اخری بخلاف الشبح فانه لیس ذلک الشیء بل مثاله حتی اذا فرض وجود ذلک الشیء
فی الذهن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن عین الشیء فافترقا ویعلم من هذا ان الامر الحاصل فی الذهن المغایر بالماهیة
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه فی الخارج ماهیة وفی الذهن ماهیة اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغایر للمعلوم کما توهمه انتهی
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقین اللذین اوردهما الدوانی یعنی ان هذا الامر القائم مغایر للمعلوم ونقول انه لیس قولا بالشبح والمثال
کما توهمه الدوانی فان الشبح والمثال یکون مغایرا للمعلوم بالماهیة بحیث لو وجدا فی ظرف واحد لم یکن احدهما عین الآخر وههنا لیس کذلک
فان نفس الشیء اذا کان فی الخارج یکون موجودا فیه وجوهرا واذا وجد فی الذهن ینقلب الی ماهیة اخری یکون من الکیف فیندفع بهذا الاشکال المشهور
انه یلزم کون شیء واحد جوهرا وکیفا وهذا مبنی علی ما اختاره فی حواشیه القدیمة وحققه فی حواشیه الجدیدة علی شرح المطالع بما لا مزید علیه من
ان ذوات الاشیاء تابعة لوجودها وان الماهیة تنقلب اذا وجدت فی الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده فی الخارج وعرض اذا وجد

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی معاصر الدوانی سلمه مد ظله

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی سلمه مد ظله

فهو ممنوع على السند ولا على المنع بل لان الكلام مبني على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه وادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهوريين فيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدم صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع للاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية واللازم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم المفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظري بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان للنظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغير هما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** ولا افقد يطلق على انتقاش النفس آه لما توهم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تأثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه هٰهنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة هٰهنا ليس الا هو العلم حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه بل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة للمكان بنسبة الجسم اليه بلفظة في وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال البعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما قرع سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا علم كه عبارت ست از حضور شي نزد ذهن يا از حاضر نزد ذهن چه علم بادراک بر مدرک هر دو اطلاق کنند بر دو گونه هست یا مجرد باشد از تصديق وتکذيب وآنرا تصور ساذج خوانند و يا مقارنت يكي از اينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل في الحقيقة هو بري من ذلك كما حققه

اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

فان العلم انما هو به الانكشاف وهو في الحقيقة ليس الا الصورة

اي صفة الانفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يمكن بدون التاثر ١٢ منه مد ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر منه مد ظله

كانت اخرى لا تضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي على الصدرية المسماة بهداية الورى **قوله الظن قوم آه** قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم وهذا الظن ان كان من قبيل المحتشي فهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب احد وان كان من قبيل اصحابه فهو ايضا باطل لان هذا المذهب
عند اصحابه مجزوم به والجواب ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله فالضرورة تشهد آه**
قد يقال عليه بان الحصول بمعنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به
رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون هو منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله ومن مقولة**
الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور واورد عليه بان العلم بالمكتسب من المجردات المجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض
اعراض فاقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح صرح بما ذكره رئيس الصناعة في الهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشيخ كما هو عنده في الخارج موجود في الذهن
ايضا في ضمن الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى حواشي المتعلقة
بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله بل يمكن ان يستدل عليه آه** هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع
واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم هو اذا الذي انكشف على
النفس لامر آخر بان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر
الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهم بل معناه موافقة للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات حيث قال في اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه فجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج
هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود
ويقول ما معنى موافقة للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة
ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه
كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما تقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم
بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح
والمثال وكون العلم كيفا حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه
ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة
بانا اردنا بها كونها لو وجدت بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما
والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتدرب انه لا ينفع
فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا فاني علمك على العبد هذا

فی الذہن انقلابیة الیہ بانقلاب ظرف الوجود وہذا لیس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان ہذا الکلام منہ مع قطع النظر عما یرد علی مااختارہ
من القول بالانقلاب کما بسط الدوانی فی حواشی شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانہ مخالف لما قالہ فی حواشیہ القدیمة کما نقلنا
انہ جمع بین المذہبین فہناک اٰمن بکونہ جمعا بین المذہبین وہہنا انکر دلالتہ علی الشبح ومال ہذا الا تدافع ظاہر واما ثانیا فلان ہذا الکلام منہ
اما ان یکون من جانب شارح التجرید او من نفسہ علی الثانی لا خطاب معہ فان الدوانی یعترض علی الشارح لا بحاجة حتی یدفعہ باختارہ
وعلی الاول فہو جہل مرکب لان شارح التجرید بل کل متامل لا یتفوہ بمذہب الانقلاب الذی ہو مختار ہذا الصدر ولیس ہذا مذہب الشارح
فیلزم توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ واما ثالثا فبانہ لا یعلم ما الامر المشترک الذی یقال انہ تارة یکون جوہرا وتارة یکون عرضا والفطرة
السلیمة تابی عن ہذا القول اشد الاباء وبالجملة لا یندفع ایراد الدوانی علی القوشجی بہذا الکلام اصلا بل ہو مدفوع بما ذکرنا من التحقیق وتقریر
انا نختار الشق الاول وہو ان القائم بالذہن مغایر للمعلوم وقولہ ہذا بعینہ قول بالشبح غیر مسلم فان القائلین بالمثال یقولون بمشاکلتہ
للمعلوم والقوشجی لا یقول بہا فاین ہذا من ذاک فظہر انہ لا یرد علی القوشجی ما اوردہ ہذان المحققان اصلا وتلخیص تحقیقہ ان فی الذہن تحصل
امران الاول الماہیة بنفسہا وہو کلی وجوہر مثلا والثانی الکیفیة النفسانیة المغایرة لہ الغیر المشاکلة لہ وہی علم وکیف فیندفع بہ
الاشکال المذکور قطعا ولیس ہذا مبتنیا علی القول بالشبح ولا علی انقلاب الماہیة بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجی بایراد الدلیل علی
اثبات ہذا الامر المغایر للمعلوم الغیر المشاکل لہ فی الصفات الذی ہو علم وعرض من مقولة الکیف او غیرہا لم یکن عندہ طریق سوی الاحالة
الی البداہة وہذا کما ان السید المحقق بالغ فی جمیع تصانیفہ فی اثبات الحالة الادراکیة سوی الصورة العلمیة وافتخر بہ ومع ذلک لیس
عندہ دلیل شاف یسکت المناظر سوی الحوالة الی الوجدان فتدبر قولہ وفیہ ما فیہ اشارة الی ان العلم لیس مشترکا لفظیا بین حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل العلم عندہ ایضا معنی واحد وہو ما بہ الانکشاف وکل منہما مصداق لہ فہو مشترک معنوی قولہ المراد بالاول آہ دفع
لما اورد علی السید المحقق بان المذکور فی الحاشیة اولا ہو الصورة الحاصلة وثانیا حصول الصورة فکیف یصح قولہ فی المنہیة الاول
علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما بہ الانکشاف بان الاول ذکرا وان کان ہو الصورة لکن الاول رتبة ہو الحصول فان الحصول
مشتق منہ والحاصلة مشتق وظاہر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول فی المنہیة والثانی الاول والثانی رتبة فیصح الکلام بلا تجوز
وتعقبہ الفاضل اللبکنی بانہ علی ہذا یکون معنی قولہ الجمہور علی ان مورد القسمة ہو الاول ان الجمہور علی ان المقسم ہو حصول الصورة ومعنی قولہ
ومن الافاضل من ذہب الی الثانی انہ ذہب الی ان المقسم ہو الصورة الحاصلة ویکون قولہ اقول آہ
ردا لکون المقسم ہو الصورة الحاصلة ولا یخفی علی من لہ ادنی فہم انہ لم یقل المحشی ان الاول ایضا وقع فی ہذہ الحاشیة فالمراد بہ الاول
بالرتبة وان الثانی ایضا وقع یکون المراد بہ الثانی رتبة بل غرضہ ان الاول والثانی الواقعین فی المنہیة یراد بہما الاول والثانی بالرتبة
فلا یلزم منہ ان یکون ہو مرادا بالاول والثانی الواقعین فی الحاشیة بعد ذلک حتی یلزم ما الزمہ نعم یرد علیہ ما اشرنا الیہ سابقا من ان کون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منہ المستلزم لتقدمہ علیہ من الاحکام اللفظیة وفی الحقیقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانہ
معنی انتزاعی والانتزاعیات متاخرة الوجود عن موصوفاتہا فارادة الاول والثانی رتبة لا تنفع وہذا ہو تفصیل ما نقل عن المحشی تحت
قولہ الآتی فافہم فیہ اشارة الی انہ لا یصح ان یکون المعنی المصدری مقدما تحققا ورتبة لان المعانی المصدریة والانتزاعیات لا تتحقق
الا بعد تحقق مناشی الانتزاع انتہی والحق ان تقدیم الاول علی الثانی من اقلام الناسخین والسید المحقق بریٔ عن ذلک والمحشین ہہنا

قولہ فی المنہیة الاول علم ...

منہ ای المولوی عماد الدین اللبکنی مد ظلہ

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فرداً آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود

الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في الحاشية المعلقة على قوله وايضا افراد

الوجود آه هذا القول الى على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتملة على

دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير

الدليل الاول ان حصول الصور ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة نوع حقيقي

وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود

ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فان التصور والتصديق كلاهما تحت الى نوع

وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة

حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتخصيص

ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل

دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرح به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها

ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم

انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظله اي في

تعليقاته على شرح السلم للاستاذ مولانا حمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانهما آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ

من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا

اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة الوجود لها في الخارج لجزئية التقييد الكلي

بعدما هو مسمى فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد

خارجا عن المعنون والملحوظ واخلافي العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير

اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن

الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه واللازم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني

المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع

وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة

ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه

نوع حقيقي لما فحصل للتنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك

لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض

المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد

ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يصح النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شي البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على التعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل

فارجع اليه قوله وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة

بالمصدري كما ان مطلق العلم آه قوله فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم

الناسخ انتهى قال اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجز من

راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون

بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فنا بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول

والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين

للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس

الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما البطلان اللازم

فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسيأتي في شرح قول المصنف وهما نوعان الخ وبه صرح ذلك

الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان

بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فتخلص من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري

بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير

كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم

مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا ولو جه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة قوية ولها اجوبة كلها واهية

كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت

مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق

على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم

بالصورة ولم يرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن

الحصول فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس

ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا

وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد

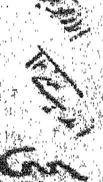
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل

بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب

في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة

عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول

هذا فرية بلا مرية فان منتزعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها



قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر
ولا على الكل فظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون
التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك
فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى
فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد
والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة المخصصة حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا
فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة
فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي
وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل
في الذهن جزءا للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يحصل مجموع الموصوف والصفة مركبا
واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا
من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون
في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد
والشخص واما القول بان بينهما فرقا ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في
الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة
ولم يظهر ح قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل
في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج
القيد من العنوان وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم
ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد
المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل
في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى
ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا
واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين
وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى
ربط مستانف انتهى محصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل
ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب اي قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول القصد الحكاية
ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

بين الطبيعة والحصة وكما بين الحصص الخ لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لاريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير للطبيعة ...

هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالقياس

الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني

المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح

في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف

المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص

وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة

في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا

بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجي تحقيقه

قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية

عليها قوله يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج

القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن

اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية

واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على البعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ

الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزءان خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان

عليه والنوعية تقتضي الحمل قوله لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما

يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل

كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي

هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر قوله كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال الاستاذ

استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا اخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد

خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت الحصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه

تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما فهم

منه وتبعه المحشي لكنه من الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا اخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا عن المعنون

والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام

شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان

واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام التفريع عليه والتفريع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق لعدم التامل في عبارة شرح السلم عن كلام ...

له اى مولانا احمد السنديلوي سلمه مد ظله

له اى مولانا بابا السيد ... مد ظله

الذي هو كلي موجود في الخارج ... بما لا يخفى على ذي فطانة التحقيق ان مطلق الشيء وجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما قوله
لا فرق آه هذا ... بانه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين التشخص والحصة على زعمهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون التشخص
والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء
من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبيعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان
يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يؤخذ الاطلاق قيدا في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على
الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب ... في منهياته لا
... قد مر في المتن ... ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل ... الخارجي كما في القضية
الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى
ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبيعية بلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة
وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم
كما في موضوع الطبيعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة
فانه نسبة بين المطلق والقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك فتخصيص الحصة بالانتزاعيات ... لانك
... فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض الناظرين الا ان الانتزاعيات
الاعتبارية كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل
تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما انتهى
فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع والقائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد
الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل
يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية
الذهنية آه زعم الفاضل اللبكني ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية
انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي
جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون على مراعاتهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني
جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان
نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه ملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب
على قسمين مركب ذهني وهو ما تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل
لا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض
فتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي

بالم يعتبر النسبة التامة الخبرية او حيا بالاعتبار النسبة الناقصة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه
الشارح سفسطة لا ينبغي ان يلتفت اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين و يخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافي تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لا بد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في مفهومها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاين المخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضره واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره نسبة السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم يتفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود فيقتضي الحيوان
مبتدا ١٢

وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص ٢٦ دون المعنون

اي الشيخ ابو علي ابن سينا ١٢ منه دام ظله

وقال الشارح عبارة عن الكلي المتشخص بنفسه والمتشخص باضافة المبدأ الفياض نحواً من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم
ان في هذا المقام اربعة اقوال الصحيح منها ... فليطلب من مواضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد
وخروج القيد بحسب العنوان وهذا هو المتفق عليه ... الا ان التقييد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا
هو الظاهر ... الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المفهوم وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مراداً اتفاقاً بل
لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب العنوان وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي المحقق
ان الاضطراب في هذا المقام ... الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى الحصة نوع معنى آخر غير الشخص
المصطلح عند المتأخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية افراد بالنسبة
الى الحصص ... بتصريحهم بان الافراد للمعاني المصدرية تسمى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فاجيب بان هذا
التصريح وقع من المتأخرين بسبب اشتباه ... المتقدمين من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا السبب بعينه الاشتباه الذي وقع من
المحقق المحشي ... من فهم وجوب المساواة ... من قول النحاة المصدر ... قال الصدر
الشيرازي في حاشية شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى الحصص نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة
يكون فرد الكلي نوعا الا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص
انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم يكن موجودة في الخارج فانها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم
بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان ... مستغنيا (؟) ... لكلية الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزم المحال محالا قوله حيث
قال آه عبارته هكذا الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ
ويدخل التقييد به فكانت حصة منها ... ان التقييد امر نسبي بين القيد والمقيد وليس امراً مستقلاً
فينبغي ان ... بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل ... من حيث انه رابط بينهما غير داخل في العنوان فانه لو اعتبر مع الطبيعة
بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيداً غير القيد الاصل فلا يبقى الحصة حصة بل تصير فرداً مثلا وجود زيد الوجود فيه
مضاف وزيد قيد وبينهما النسبة الى الطبيعة تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر
مع الطبيعة يكون قيداً غير القيد الاصل الذي هو زيد وظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة
والتقييد الاول الذي جعل قيداً فيكون الذي فرض حصة فرداً لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يمكن
دخول القيد في العنوان وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيداً واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر
بينهما فيكون مجموع الامور الثلاثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد
في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد الثاني لا على هذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني
قيداً كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي
في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر
مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة الا انها لو لوحظت بهذا الاسم

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءاً خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون مجموع لا ما يكون موجودا
في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء
المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار
الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اى من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله
لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والتشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في
الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد التشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات
الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص
كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية
فقط للزم اختلاف مقسميهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للتشخص وكون الشيء قسيما لشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسيم
لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والتشخص
اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والتشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات
الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان التشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على
هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم
فان الحصة والتشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي
الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للتشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والتشخص باعتبار المقسم فيحسب لا على وجود الكلي
الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم التشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله
ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا شيئا مقترنا بعوارض
مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة
قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد
شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما
متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين
قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف
المضاف او على ان المهملة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبيعي وح فالتشخص
هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده فيه ثلثة مذاهب الاول قول
المتقدمين واكثر المتاخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

ای حواشیہ المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي ١٢ منه مدظله

انيه فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج **قوله** اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو بينهما بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون التشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عبارتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة **قوله** واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين التشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك ثم المحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباري على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مفيد في دفع هذا الاشكال ايضا وتبيينه بعبارات مطنبة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق **قوله** بانه حينئذ اي حين كون الفرق بين الحصة والتشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله**
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض متحققة

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فمقعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة
على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اى التغاير
بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر
من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التائيد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما
هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما
نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه قوله يعني ان معنون التشخص والحصة الخ هذا مبني على
ما افاده السيد المحقق من ان التشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان التشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق
التشخص والحصة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة
تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم
الفرق بين الحصة والشخص على راى المتاخرين قوله كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند
المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او
جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا تخلو عن احدهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان
نوع وعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان
موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا تخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض
الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا
لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال
السور فيها اى مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا
التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث
هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه
القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثلوا الطبيعية بقولنا الانسان
حيوان ناطق فزادوا في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبعية
لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك
ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما من جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه
مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله
لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص لانهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين
اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبعي واما على تقدير

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزءا لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء لوجودي
فيكون بداهته لتصور وجودي مستلزما للبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منها ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف اه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهومها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد
ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في او اللام يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطة شيء منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة اه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء
اما اولا فلما ذكره الفاضل اللاه ابادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانا اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
عليه الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ اه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال اه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغاير الحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان في الكل تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لمولانا المولوي بركت الله الالهآبادي منه مد ظله

غلام يحيى

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالقيد والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا
تتحقق فيه انتهى قوله فيهما اشارة الى دفع الاشكال اي الذي حكم بمقابلة قوله فيهما ان المعتبر في الشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية
التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون الحيثية في اللحاظ فقط وينبغي في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله
فيهما فالطبيعة بهذا الاعتبار اي بسبب الطبيعة اي بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج
ايضا فاندفع ما اورده عليه بعض الناظرين قوله فيهما والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق
استاذ المحشي الا بحسب المعنون فهذا يوجب الاجمال المطلق بالاعتبارية على الحصص دون الشخصية الا كون الشخصية موجودة في الخارج والحصة موجودة
في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما ننبهك عليه قوله فيهما والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي بل اللحاظ غير مستقل فلا يكون
من حيث هو هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود في الخارج قال افراده افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك
وعلى تقدير ان يكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا الا نحو يكون نوعا بالقياس اليهما والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي
شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل
على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة
الكل يستلزم بداهة الجزء فاعترض عليه شارح المواقف الجرجاني[1] بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود
جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته واثبت
بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما
عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية وحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد
عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تتحصص الا بالاضافات والتقييدات
الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص
وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا
ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ انتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى
هذا المفهوم فيبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس
الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين
من ظن ان مؤاخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد
يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمي المعنى الثاني حقيقة للوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة
اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الانتزاع حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف
يسميه حقيقة الوجود المصدري اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما
هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري
ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزء الوجودي فلا ينفع المنع الا بتجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

[1] له اي السيد السند الشريف الجرجاني قده منه مد ظله

بالحيثية هنا امر منشأ انتزاع الوجود المصدري ... فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه

الا من المعاني المصدرية ... حمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالة**

... لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها متفق عليه عند

... المشائية ... الى الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة

فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا يجب من القول

بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية

فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ الاخلاف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها

مواطاة اصلا اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد

موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات

بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود

الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد

جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري

محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم

استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر

والنسبة بينهما النسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم

الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فهنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي

منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه

وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس له افراد الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له

افراد غير الحصص فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا المفهوم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا

كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق الحمل

وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب ولو كان كذلك لكان حمل

المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد توهم من زعمه في ان الوجود الواجب بل هو عينه بعينه

واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قالوا بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل فهو وهم ناش

عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اصطلاحات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري

ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا

عن الفضلاء المتنازعين من الحكماء والمتفلسفين ويرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حاشيته القديمة المتعلقة بشرح التجريد

الحق انه تعالى ليس فردا للوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الوجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته

٥٥

الوجود المصدري بالغير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطاء

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لا بد للفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول مستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للافلاك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان كل ما هو اشانه فهو موجود خارجي انما يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا قوله على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد قوله يعرض له حصة الوجود فان كل موجود

لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا قوله ما شانه ذلك اي شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني قوله فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا قوله فح ان لم يعرض آه هذا بيان بطلان اللازم وتقريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما البطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الوجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر سوى الحصة او لا فان لم يعرض بل يكفي في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود فليكف ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الوجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري الى انه لا تفاوت بين موجودية موجودية والآخر انه كما ان وجوده بعروض حصة الوجود كذا الفرد الآخر فرد انه موجود خارجي ايضا الا ان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال او بالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض فرد آخر او لا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال في ذلك كما اراد وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي هو ليس الا التحرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المشتبهة فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا قوله والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة قوله بشهادة الوجدان الخ يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه قوله الا آه اي ان يعرض لذلك الفرد فرد آخر قوله ذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض قوله وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم هنا التسلسل في الوجودات وهي موجودات ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال ثم اجاب بان الكلام هنا على التقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الوجودات الخارجية المترتبة قوله واما الثاني فلان الخ آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال عليه لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

قوله فرح اي حين كونها موجودة قوله بهذا القدر اي عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر الرد عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لي ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شي بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل [ذلك في الموجودات] الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الفرق بين هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي ما سوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين الشيق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجود ونحوه بالخارجية بل اطلقهما فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشيق الاشتقاقي والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرنا ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الفرى له مدظله العالي اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي وذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما يعرض في الذهن لا يطابقه شي في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالعرض في

المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج غلام يحيى

انية لان له تعالى ماهية هى الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ فى الٰهيات الشفاء انتهى وصرح فى ذلك كلام الفاضل الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعى الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدرى اذ لا ينبغى تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فهذا كله صريح فى انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدرى على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان برمة عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** بقى فى الشق الاول شئ هذا صريح فى ان هذا الايراد قوى لا يخل بانامل الانظار وهو كذلك فى الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدرى حقيقة وفرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء فى الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفى على هذا التقدير عروض الحصة للشئ فى موجوديته فى الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدرى عليه مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه اذ لم يعرض لفرد آخر او له على سائرها فى عروض الفرد الآخر اذ ان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد فى الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفى فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنى وحصوله عدم تسليم الكبرى يعنى كل ما هذا شأنه فهو موجود خارجى فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنى موجود خارجى على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجرى فيه الكلام بل لا بد فى وجوده الخارجى على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخص الاقتصار على الاخص بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتى آه يعنى ان المعتبر عندهم فى حمل الكلى على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقى قال رئيس الصناعة فى منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلى انما يصير كليا بان له نسبة ما الى الموجود واما بصحة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض فانما غرضنا ههنا بالحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعانى المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا لسائر المعانى المصدرية افراد مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتى واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعانى المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعانى المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعانى المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** فيجيب بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفى عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدرى عنه فقط واليه اشار المحشى فى منهية بقوله تقرير هذا البعض فى الشق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

اى الفاضل حسين بن عبد الحق الالٰهى الاردبيلى منه مد ظله

اى الشيخ ابو على بن سينا منه مد ظله

بالشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية [illegible] فالظاهر انه يكون من خارج فاذا

لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فهو ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل

والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل

ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا

لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك

لان العروض الانتزاعي يستتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه

ومنشأ انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية

فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي في حواشيه المتعلقة لشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن

حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض

او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس

والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف

به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية

وغيرهما بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف

الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية وبعد اللتيا والتي اقول قد يتوهم

التعجب من صنيع احسن المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق

ثم قال ههنا في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج

ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد

تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه قوله وانت خبير الخ ايراد من المحشي على التقرير

المذكور آنفا قوله مع كونه كفوا التقرير الثاني لا يخفى عليك انه ان اراد من الكفاءة الكفاءة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية

كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور ههنا انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا

افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون الوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد

غير الحصة وهذا التقرير يبطل الافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفاءة وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الخارجي

افراد غير الحصص سوى الوجود الخارجي فهي غاية السقوط لعدم القائل به قوله يرد عليه الخ حاصل الايراد انه لا يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا

لحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا

من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ استاذي

نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى على من كلامه اللاحق وهو ان المدعي هو ان لا

فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

ل اي مولانا صدر الدين الشيرازي سلمه مد ظله

ل اي مولانا حسن محمد سلمه مد ظله

ل اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف مد ظله

ل هذا احمد خان صاحب شمس الضحى مد ظله

ل اي مولانا محمد نور الله نور الله مرقده مد ظله

قوله وانت خبير بانه مع كونه كفوا التقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرف العروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن فيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن
شرط العروض بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروها للمعقول الثاني محمولة على هذا منها
ما ذكره العلامة الجرجاني[1] في حواشي شرح المطالع من قوله هو العارض للماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف
من قوله هو العارض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو
ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة القوشجي[2] في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق الدواني[3] في حواشيه القديمة بانه يشمل بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن
فيحتاج الى القيد الآخر اعني قوله ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر الشيرازي[4] في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان
الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون
منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه
وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم
من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى
ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية
له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم[5] صرحوا بان الوجود مطلقا
سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة القوشجي من ان القول بكون الوجود
من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى
ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فردا للوجود المصدري
حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية
لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر
لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس الصناعة[6] في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة
انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني
وهو اقواهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا يطلق الوجود
في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية اولا معراة
عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم
ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود ما يتصف

[1] اي السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله
[2] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[3] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله
[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[5] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[6] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقة فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورابعها ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشائون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسها ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضها
ومنا شئ انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
فح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض بامر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود لها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان ابطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

والايصدق عليها الحمل لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف تكون سببا لوجود الموجودات منه مد ظله

٦١

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود

ينكره بل المحصل الصحيح لانه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه

قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري

ما هي منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر

انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا

خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود

المصدري هو الامر المجهول في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ يسمى بالوجود

وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقربه السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل

هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك

تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا

ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني[1] في الحواشي القديمة

المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ

عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير احسن المحققين[2] المذكور آخرا

كما عرفت **قوله** الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب

ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول

احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري

الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه

وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود

هل هو بديهي التصور ام نظريه فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان

تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكم به النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد بالوجود

المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته

او امتناعه اراد بالوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر الشيرازي[3] في حواشي شرح التجريد وانت خبير بان منع كون كل ما يحصل عند انتزاع

الانتزاعيات كنهها لها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود

في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك

فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى[4] قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي

انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق

متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح مد ظله

[2] اي ملا محمد حسن رح ١٢ مد ظله

[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي مد ظله

[4] اي باعتبار المنشا ١٢

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها
فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو
من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبعيات والعقل
الفعال في بحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه
من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي[1] في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالمقدمة الاخيرة ممنوعة لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت
هناك جهات مختلفة فلا بأس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[2] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول
وهكذا الى ان تم او بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم الواحد جهات مختلفة تكون مبدأ للزوم لوازم مختلفة
وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغي اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازما لشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم
لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بين في بعض اللوازم
واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد
عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه
مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة
فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم فانتقضت القاعدة الاولى
فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنية ايضا لانا نقول الخ جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة
الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية
هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يستند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال
ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجيء ما اورد عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجه على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى شانه واحد
فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوپاموي[3] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز
ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا حال لا دليل عليه
ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ما اورد عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء وهو مشترك
لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فاذا كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة
فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات ان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني
حقيقة واحدة مبنيا على مذهب الصدر الشيرازي[4] من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او مبنيا على القول بحصول الاشياء باشباحها فمتخالفة بين الوجودين

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مدظله

[2] المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه

٦٣

[3] المراد به المولوي محمد اعظم الكوپاموي منه مدظله

[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس منشأ لانتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما ههنا كما عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله

قوله بخلاف الاطول فقد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا عائبة فيه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المقصد بالدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاخصر قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبيئة كالخطيئة وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم تقليد المتبحر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب بعض الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

بخلاف الاطول

ولا عائبة فيه

فان المقصود

في هذا المقام نفي الفردية

فقط وهو حاصل به

فافهم وقد بقي بعد خبايا

ولا غرابة في المقام

اي مولانا السيد علي الجرجاني

منه مدظله

قوله في الحاشية

اي مولانا كمال الدين رح ۱۲ منه مدظله

اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ۱۲ منه مدظله

اي السيد باقر داماد ۱۲ منه مدظله

الى الشيخ الرئيس

قبل الوجود الثاني التجوز بالانضمام يرجع الى الجزئية فلا بد ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه
يلزم من البيان المستفاد القيام الانضمامي هو لا انتزاعي ثبوت المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري
فانه قال الوجود في كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب
اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا
او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات
باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها ذاتيها اه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته
في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداقا
الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ماهية كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان
الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيها وثالثها اه هذا القول يشمل ثلثة
مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين هو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات
فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل
والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا
فانظر ماذا ترى قوله فلوازم الوجود الذهني اه حاصله ان المراد بالوجود الذي سند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية
وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج
ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف
الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهية
وكانت حقائق متخالفة متكثرة وهذا انما يكون لو كان اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه يمكن استناد اللوازم المختلفة الى
تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس
الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم
ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي لقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا
ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المستقر عندهم
فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا
يبطل ما قيل من انه لو بني جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخبط فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته
ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين
في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على
سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة
في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في آن

٦٥

غلام يحيى

عن الجهة يتشبه بسنخنا فتدبر قال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا وزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير الماهيات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الرأي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترك وان كان يظن في بادي الرأي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري

قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في النسبة في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشيء
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله** فيها في الوجود مذاهب اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه
وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام متكفلة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به
منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص يعني ما به الموجودية وقد مر
تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه
وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي
المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى بما لخصته **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان تكفي
في موجودية جميع الاشياء وصحة حكاية الموجودية للممكن عنها اولا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجود
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب
فغير تام لانا نقول ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له اي مولانا عبد العلي قدس سره ١٢ منه عم فيضه
الظاهر انه اراد بالامر المنضم مطلقا ١٢ غلام يحيى شرح
له اي مولانا كمال الدين شرح ١٢ منه عم فيضه
مبتدا ١٢ — خبر ١٢ — مبتدا ١٢

٦٤

قوله انما هو الاكتفاء على المبنى بحاله فال فى الحسبة المراد به الا مر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف فى دفع الاشكال انتهت قال ثم خصص
الحصر آه اعلم ان فى كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولى وهذا هو الذى ابطله سابقا فى المنهية
وارادة هيهنا ابطاله فى الحاشية والثانى ان يراد به الحصولى الحادث وهو الذى صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام فى قوله هيهنا كما هو
الا العلم الحصولى للمعانى الحصولى الحادث لانه لا دخل فى الاكتسابات الا العلم الحصولى الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق
الحصولى ويكون قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذى ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل السعدية على الذاتية على ما هو الصحيح
المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه تعدد ك
المصنف الخ قال بعض الناظرين يعنى ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم
بالحادث لا بد من التخصيص بالحصولى ايضا لان الحادث اعم من الحصولى من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولى بعد تخصيصه بالحادث من
غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولى اذ المتجدد بمعنى الحصولى الحادث ولا يخفى
ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف فى زعمه هو الحصولى الحادث كما اومانا اليه فى ما سبق انتهى اقول غرض
السيد المحقق هيهنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لا بد
ان يخصص بالحصولى ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذى هو عبارة عن الحصولى
لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولى القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد
ان يقيد المقسم بالحصولى المطلق ثم آن البداهة والنظرية لا يتصف بها الا الحصولى الحادث فلا بد من تقييد الحصولى بالحادث عند التقسيم
الثانى قوله توجيه توضيحه انه كما ان البناء يعلم بالبيت ويصوره فى ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك
الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء
فان فى الاول حصولا منافيا للكشف التام وفى الثانى انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها
وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلى لانه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ الجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر
والعلم الذى يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلى قال السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا
وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالى فهو مبدأ للعلم التفصيلى وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقى وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم
التفصيلى فهو علم حضورى بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضورى
الذى يكفى فيه مجرد الحضور بعلم الواجب لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضورى سواء كان بنفسه او بغيره
وقد تقرر فى مقره وسيأتى تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم فى الحصولى متغايران بالاعتبار وفى الحضورى متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه
عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا كان
عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون له علم بها قبل وجودها والثانى استكماله بالغير فلا شك ان العلم
صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص فى ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان
عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل عينية جميع الصفات له تعالى

قوله تعالى السيد المحقق بغير عين التخصيص مرتين فى جميع نسخ كما ببعض
في اكثر النسخ

فيلزم قوله النسخ هذا التقرير الكلام الآتى قول السيد فى كلام الفرعون التخصيص مرتين مطلقا التخصيص بلا عين مرتين بعض غير ضرورة وبهذا يلزم مع ضرورة مستقم عدم فيه

ليلزم تخصيص المقسم بالحادث الى التخصيص بالتجدد

قوله لا بد من ملكك الى آخره

نوجهه ۱۲ غلام يحيى

لو حصلت حقيقة الشخصية فى ذلك الزمان فى اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد فى زمان واحد فى المحال المتعددة والثالث انه لو حصل
الشخص فى الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات
من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه
حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقية لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من
ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افراده وذلك
لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح اسناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك
اللفظي وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين
بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر
الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى
بين افراده التي هي حصصه او بين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة
الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات
ضروري غير قابل لان يجعل مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة
قوله بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الحجج الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده
الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي
على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك
اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد
عليه احسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه لغاية لها بل الاليق في حق من
يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع
في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث
في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال الدين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة
عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة
الاتحاد فيهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث
قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انا اردنا بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز
اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله**
اذ بناؤه على هذا لا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين
اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جدي واستاذي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عدل عنه لان اللوازم انما هي مستندة
في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لا لان الجواب لا يتاتي الا به **قوله** بل الجيد اي الجيد من هذا والامر في الجواب كذا في المنهية

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في نهاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى الكفار المخشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقهما من بيوت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا **قوله** اي بالامر المباين
قال في الحاشية اي بالامر المنفصل المتباين في الوجود وانما قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتباين في الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح
العقائد النسفية الاولى بان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وهذا لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب
والفلاسفة لما راوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ان غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى ثم انما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتباين في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا للاحتراز **قوله** يستدعي العينية مع المعلوم اي عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما اذا كان المصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وتهما مخلص
سلك عليه احسن المحققين هو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض كما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها واما
في العرض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم
علمها بحكم علم الباري اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن وهو معلوم بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فتح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما الذات تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه تعالى

سه اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ١٢ منه مد ظله

سه اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مد ظله

سه اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

سه اي مولانا ولي الله رح ١٢ منه مد ظله

علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس الادراك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه قبل وجود الممكنات ١٢ غلام يحيى رح

قوله انه تعالى فرد ... تعالى من الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كما ان الجوهر

قوله فعليا فيه ان العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتأثر عن الغير وليس بمعقول كما قال المحقق في شرح الاشارات ان العلم العقلي اما ان

ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ايجاده والتعقل فذلك يسمى علما فعليا واما ان

ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا مشاهدا ويسمى علما انفعاليا والعجب انه يريد تحقق الواجب من النحو الاول قوله تعالى

ما على هذا النحو كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على اللطيف الخبير وهذا البناء لم يصل اليه صاحب

الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بانطواء

علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها

ظاهرة له اما باعيانها او بمتعلقاتها انتهى ولكنا نشعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام

الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض

انتهى وعلى هذا الكلام من اوله الى آخره ما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون يوم لم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب

الغريب العقول بما قال انه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدعه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي لازم لوازم النسب الشريفة

والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها

وهيئاتها تابعة لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال

ذلك العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظاما آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة

الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجيء زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس امرا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد

جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء في قولهم صفات الواجب

ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشيء والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احدا يقول

ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم

ان الصفة عين محض للواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان ذاته في نفسها مع قطع النظر

خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات

فصفاته ليست ممتازة عنه بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس معناه

سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الرأي بل المراد بها بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى

لعدم امكان انفكاكها عنها والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم

ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس

كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون

بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر آخر

فهو بالحقيقة نفي الصفات الواجب البتة كما ذكره المحقق التفتازاني فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكمال له بالغير يرد ايضا على التقدير لكون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا للزم زيادة العلم عليه لان العلم حينئذ يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله وهدم الاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده عالم وان من اوجده والاستحالة الثانية الاخيرتان تهدمان
الاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يكون الا ان يستكمل ذات الواجب به ولا يخفى ان الاولى يبطل التمهيد
الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر فانه اشارة الى ما افاده في شرح المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير واذا فقد ورد الافات في استحالته فيهما
فتدبر فتبحيج ويجب بان السيد المحقق انما عدهما امرين بناء على ان الاستكمال بالغير مستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
مستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله اه حاصله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن البحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض
زعم انما ستحيل في الواجب كما انما ستحيل في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على القاضي المحشي ان هذا الكلام يدل بالدلالة
صريحة على ان غرض الشارح انما هو من قبيل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وكونه عين الواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كاصحاب الاشراق ومن تبعهم ينكرون العلم الفعلي المتقدم على الايجاد ويقولون بثبوت العلم على الايجاد حضوريا فكيف يكون التحقيق
الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول قد غفل الناظر عن ان العلم الفعلي
الواجبي المتقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه
عين احدهما ورح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان بحصول
الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي
مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي
والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم صرحوا

واستكماله بالغير ابه
العلم الذي
هو عين الممكنات
الاستكمال به
نعم زيادة
صفة العلم
ای مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ۱۲ منه
والتحقيق
من الاشتباه
او العلم مطلقا
احترز الحمن ... فانه قائل بالاتحاد الحقيقي ... الصرف ... القائلين بالتغاير ... الاعتبار

معين حقيقة ذاته تعالى الايجاد بالاقبلية والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شئ موجود
وعلى التقدير بحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شئ في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف بنفس ذاته فهو في حد ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشئ وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري
عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتأخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول ان
ذلك المحقق مبني على مذهب المتأخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فهو مشترك الورود عليه على مذهب المتأخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وفي ذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سيجئ
تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وتحسين الناظرين ونعمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد
الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه
فلا يلزم من حضور ذاته عنده ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح المسلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لما منشأ للانكشاف فما بارتباط خاص بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضورها
عنده ذاته للانكشاف فاذن يكون الممكنات معلومة بالعرض مع ذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان في الزمانيات
هذا اقتداء بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين
بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عنده تعالى
في زمانه وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى بغير وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا اذ العلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم حينئذ
لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شئ من اجزائه وما يرى من التقدم والتأخر في اجزاء الزمان انما
فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية بينها
ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم رح من ان الايراد وارد
على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتحقق
علم الواجب عنده حين عدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي في شرح المحقق كشف المكنون
على ما حاشيته بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم يكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بالاشياء

قوله بحدوث الزمان في الزمانيات على ما حررنا منه مد ظله ح

له اي مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

له اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم اوصله الله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى قوله فادعاء تقدم
اي العلم بهذا المعنى المصدري الضمير المجرور في بعينيته ايضا راجع الى السيد قوله لا ينبغي لاحد هذا الخ من لا يجوزه بنحوه فلذلك اختار هذا على ذلك
قوله واما الاخير اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك قوله وان كان الواو وصلية قوله حضوريا فان البعض الناظرين
صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم
الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني
من الحصولي والحضوري انتهى اقول قد عرفت تحقيقا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما صنفا
واما قوله وقد صرح آنفا الخ فحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي
حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فهو وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع
الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بواسطة في غيره فلا منافاة بين كلامي
فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار
اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص
المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض
منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف
ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلن كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي
فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام قوله محققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى قوله هو الثاني اي مبدأ الانكشاف
فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم قوله هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن قوله وهما وان كانا
متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى
تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد دركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم
من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس ماخوذ
من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وذاتها جوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول هو
شيء واحد لا غيرية فيه انتهى قوله فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته قوله فعينيته احدهما وهو الحاضر عند
المدرك قوله لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة قوله فافهم اشارة الى الجواب
التي ذكرناها قوله اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو
لا محالة يكون منشأ الانكشاف سواء كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس
فانها منشأ الانكشاف ما هي صورة له قوله بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره
بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسمانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض فتامل
قوله كالصورة العلمية والحالة الادراكية اقول مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعنده

اشارة الى ما في الوجه الثاني من عدم لزوم الاستحالات الثلث المذكورة سابقا فالوجه هو الاول ١٢ حافظ انوار عفي عنه
بكسر الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء التحتانية المثناة آخره هاء ساكنة كسيبويه ابو الحكيم علي بن يعقوب مسكويه الخازن ١٢ منه مد ظله

الحضوري هو ما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي ويؤيده تقسيمهم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره
فيهما ويشهده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري
والحصولي المطلق على اختلاف الرايين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب الاجمالي فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما
اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه
العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح
قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين رحمه الله بان مرادهم من المعلوم في قولهم
العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته
من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضور على قسمين احدهما
ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بين الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى
الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري بالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما
في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وجه فتقسيم الحضوري ان يقال الحضوري فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام
الانضمامي كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل
ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما
مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء والمشائين فعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري
والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى
بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد
السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عند نفسه
وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق
مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما رايه لو كان
علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له آه وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ
الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ
الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وههنا
ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين
قال ابي نسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين
ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصح للعينية آه
اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي والاول

سلمه الله مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله

الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به [illegible]

سلمه مولانا الحاج محمد عبد الحليم [illegible] منه مد ظله

ههنا مستدرك اذ لا حاجة اليه في هذا المقام قوله بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز قوله لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعدوم ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه اقول هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلق
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما اذا قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن التفكر ودقق النظر قوله وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنه انتهت قوله لوجب عناية الحوادث من المحدث آه اقول وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعني بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج رح الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات المجرد حاصلة
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وقوعها اورده صاحب كمال المحققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا کمال الملة والدین رح ۱۲ منه مد ظله

غيره الامر بالعكس فاندفع الايراد بمكان الواو ليكون كل منهما منشأ الانكشاف به شيئ على حدة على مذهب **قوله**
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا ما تقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لاتكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس بها اقول
ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجده في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشئ للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف اوليست كذلك قلت الحضور الاظلي
موجود هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل مع اخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عنده
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني
الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشئ للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

من الصفات النفسانية الانضمامية
يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسها ولغيرها
بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضرة عنده الممكنات وليست
منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها
كما في علمه تعالى بذاته
واما الثالث عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري
يكون غيره
[illegible]

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم بعد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين العدمين في انفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في وجود ما هو ثابت في نفسه التوضيح من المصنف ان يطلع لسخافة هذا الوجه لما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم نفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم محال فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشيء محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كانت ذاته فيه واذا اعدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ويلزم تقدم الشيء على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لابد لها من طرفين متغايرين فلا يعقل بين الشيء ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لابد للنسبة من طرفين متغايرين فلابد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة في شرح التجريد الجديد وحاصله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيهما انه لا يجوز ان يكون التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شيء واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن لا في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

لداى مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ... جعله الله من ورثة جنة النعيم ... سنه

اولا قولنا زید معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زید لیس بمعدوم ثم اذا طرأ علیه العدم صدق قولنا زید لیس بلا معدوم فههنا اعدام ثلثة
الاول المستفاد من کلمة لیس وهو انتفاء اللاعدم والثانی المستفاد من کلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذی کان متحققا قبل الوجود وکان امرا متعینا متشخصا لا محالة فیلزم عند طریان العدم
فی هذه الصورة اعادة المعدوم بعینه کما لا یخفی فما هو جوابکم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال فی صورة الوجود وههنا
یلزم اعادة العدم فنجیب بان الادراک اذا کان انتفائه لادراک سابق علیه انما یستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاری غیر السابق لاختلاف الزمانین قلنا مثله فی صورة اعادة الادراک السابق ای الواقع فی المرتبة الوترية فان
ذلک الادراک کان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد لیس هو الاول بعینه لاختلاف زمانیهما کما قلتم انتهی کلامه وشرح
هذا الکلام قولا بعول فی التحقیقات المرضیة فارجع الیها قوله فیصدق اولا زید معدوم آه یرد علیه ان صدق الموجبة یقتضی وجود الموضوع
والمفروض ان زیدا معدوم فکیف تصدق هذه الموجبة وهذا الایراد لیس بمخاص بهذه المادة بل هو عام الورود فی کل قضیة محمولها مناف
للوجود کقولنا شریک الباری ممتنع ونحوه وقد سلک المحققون فی دفعه مسالک لولا ضیق المقام لاثبت بها مع ما لها وما علیها وقد
ذکرت نبذا منها فی رسالتی حل المغلق فی بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع الیها قوله فههنا یعنی فی قولنا زید لیس بلا معدوم
قوله فیلزم اعادة المعدوم بعینه وهو العدم قوله والاعتذار بتغایرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من کلمة لیس غیر الاول
المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم بعینه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم کما یفصح عنه
کلام العلامة القوشجی فی شرح التجرید حیث قال اختلفوا فی جواز اعادة المعدوم بعینه ای بجمیع عوارضه المشخصة فذهب اکثر المتکلمین
الی جوازها وذهب الحکماء وبعض الکرامیة وابو الحسین البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة الی امتناعها وهؤلاء وان کانوا مسلمین مصرحین
بالمعاد الجسمانی ینکرون باعادة المعدوم لانهم لا یقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع قوله او تخصیص
استحالتها بصورة الوجود توضیحه ان اعادة المعدوم مطلقا لیس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته
جائزة بل واقعة فالنقض المذکور غیر وارد علی القائلین باستحالتها قوله مشترک ای یجری مثله فی ما نحن فیه اما جریان الاول فبان یقال
الادراک السابق کادراک بکر عبارة عن العدم والزوال علی ما هو المفروض فاذا اعید حین عروض الادراک اللاحق ای ادراک زید
یکون هذا المعاد غیر الاول السابق لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ایضا واما جریان الثانی فبان یقال الادراک الثالث
السابق لیس الا عبارة عن العدم فبالادراک اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا
ایضا کما لا تلزم هناک قوله والجواب عنه ای عن النقض الثانی والمجیب به القاضی محمد علی السندیلی حیث قال یمکن الجواب عنه بانهم لعلهم
جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فعود الثبوت بناء علی ان الادراک
عدم ثابت انتهی وسیاق کلامه یشهد بان هذا الجواب غیر مرضی وله وجهان الاول ما ذکره الفاضل المحشی ههنا من ان الدلیل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت علی استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا کان او عدما فالتخصیص تحکم والثانی ما ذکره بحر العلوم نور الله
مرقده فی حواشیه وتبعه فی ذلک بعض الناظرین کما هو دابه وهو انه لا استحالة فی عود النفی الثابت ایضا کما لا استحالة فی عود النفی
المحض لان العدم الثابت لیس ثابتا فی نفسه انما الذات المسلوب عنه لم یقارنه الشیء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فیحکم

له ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲

ای مولانا عبد العلی رح

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة قوله بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية انتهت قوله فهذه الدلائل ان تمت اقول عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك قوله دلت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان
اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما وطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل قال اقول هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها قوله حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زيد الا السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي بادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد اي المقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس قوله وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة
تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تحملني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تحمل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وزعم ان ما
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصارا كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا ابناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير متشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية قوله واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص فهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض مشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم نختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يأتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا يقال
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيد الصبي غير زيد الشاب بالشخص فهل هذا الا تغير التشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتيهما بل لاجل اختلاف صورتيهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين قوله ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشيء بعينه مع جميع عوارضها المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الالهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

اى مولانا جلال الدواني ١٢ منه مد ظله

اى مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر داماد رح ١٢ منه مد ظله

اى مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون

بعيد وانا **اقول التحقيق** ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون

زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت

قوله وهذا ايضا الخ دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد

العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة

كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر

وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ابطال الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه

ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل واقعا للمنع لا يخفى

عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات

التي في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه

ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة

للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم

ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل **قوله** كما هو المراد

اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق

تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان معنى ان اللاحق

زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة تحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة

بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال الادراك الآخر فلا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات

في الزمان اللاحق من غير وجود ادراكاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق

ولذا وسمه بكلمة التمريض وههنا توجيهات باردة اعرضنا عنها لئلا يضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فنقول **اقول**

هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلوم بعلاقة التكلف المشهور عند الجمهور مبني على

كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وابطال الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم **قوله** لعل غرضه

ايراد لعل ههنا غير مناسب ومحله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي **قوله** كما يدل

عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين

السهالوي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه

اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين فيه

تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة
السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة
المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع هكذا افي قوتها فيصح تقرير المحقق الدواني وبه يندفع ما اورده السيد المحقق عليه قوله فيرد آه
قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض هاهنا لمن كان له ثم اعني كمال الملة والدين
روح الله روحه وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا الا الاخير هاهنا فتصدق مع
ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق مع
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما قوله يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة قوله دون الثاني كالسالبة البسيطة قوله ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وتبعه
تلميذه[له] الفيض آبادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف
كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس هاهنا يكون
بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يقفو
الجمهور غاية القرار كما يظهر من تقريره في مبحث المعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار قوله وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق
مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر على لدى العامرية وقفة يملي علي الشوق والدمع كاتب ومن عادتي حب الديار لاهلها
وللناس فيما يعشقون مذاهب ومعناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فوت
ذكر الاطلال وارادة تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بيننا من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا
حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا
الهداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو نواس واسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي والفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة قال ثم اقول يلزم على
تقديره آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع الرد عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك وقد ذكره في حواشي شرح المواقف ايضا واوضحه في تعليق الحمائل قوله فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك
زوال الادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد
الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة
قوله ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

[له] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي ١٢ منه مد ظله

[له] هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ١٢ منه مد ظله

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** لما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشيء متوقف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشيء تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين واشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي مبني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواجهته مع القبلية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية **قوله** وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول او لا يستوي حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي فالمعنى بعض اثبات الزمان ايضا في حمل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثاني والا لاستوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا في زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني فهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف والتصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يرد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بمحالها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا يلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما على النسخة الثانية فحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعدم الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول يلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن خلل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد على الشيء بحسب الحدوث ولشيء آخر بحسب البقاء

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوال السابقة
ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله فيكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق
وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو التخلف على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل في جهة هو موثقها **قوله** بابطال
نقيضه **قول** المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** لزم ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون
فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها
قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق
باللاانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور متمايز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم
العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اي في شرح قوله بل انتفاؤه ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره
قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا الايجاب العلم بذلك حدوثا غير مثبت للدعوى
بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي
باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام
الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

فی النفس نعم ہہنا فائدۃ اخری مستفادۃ منہ وہی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلہا ہو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی وتصورہ
الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکہ ایضا ہو النفس **قولہ** بل البرہان قائم علی خلافہ **اقول** ما ذکرہ من
البراہین کلہا سخیفۃ لا یدل واحد منہا علی المطلوب من امکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیہ بانہ برہان عجیب جدا
واعجب منہ قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمۃ المشہورۃ من ان النفس لا تطیق ان تتوجہ الی شیئین مختلفین
فی آن واحد ضروریۃ وجدانیۃ غنیۃ عن البرہان والبیان انتہی والحق عندی ان براہین الطرفین غیر مثبتۃ لمقصدیہما والاصل فی کل شیء
الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافہ فالقول بامکان ان تتوجہ النفس الی شیئین اصح ووقوعہ لبعض النفوس القدسیۃ مما لا ینکر فافہم
ولا تخبط **قولہ** لانہ حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آہ محصلہ ان القاضی بشیء لا بد ان یحضر عندہ المقضی علیہما فلا بد ان یتصور النفس حین
الحکم الطرفین فہذا بعینہ توجہ النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وہو آن الحکم وفیہ انہ ان ارادانہ لا بد من تصور الطرفین تفصیلا
حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیہ البیان وان اراد انہ لا بد من تصورہما ولو اجمالا فغیر مفید والما اوردہ الفاضل السندیلی من ان غایۃ
ما یلزم ہہنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقا ولیس بمحال انما المحال اجتماعہما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انہما سواء فی الامتناع
والفرق تحکم **قولہ** وایضا اذا تصورنا الشیء بحدہ الخ حاصلہ ان عند علم الشیء بحدہ لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منہا
لا سبیل الی الثانی وہو ظاہر فتعین الاول فیلزم المطلوب وفیہ علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قولہ** ایضا
المقدمۃ الواحدۃ الخ فیہ اشارۃ الی ان الحکم بامکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات
ایضا وفیہ ایضا مثل ما عرفت غیر مرۃ لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبۃ فتکونان فی حکم
المفردات والمفردات لا یحصل منہا التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجۃ للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما ہو
فی المفردات الصرفۃ والقضیۃ الملحوظۃ بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنہ قضیۃ حقیقۃ غایۃ الامر انہا ملحوظۃ
بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجۃ علی انہ لم یقم الی الآن برہان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکروہ کلہ مخدوش کما حققتہ فی التعلیق العجیب
قولہ ومن الحجۃ القاطعۃ آہ فیہ ما افادہ ای استاذی سراج المحققین نور اللہ مرقدہ من ان المشہور ہو ان النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد
والنفس عبارۃ عن جوہر مجرد عن المادۃ مقارن لہا فی فعلہ ولا ریب فی ان اللہ تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجہہم الی
الاشیاء فلا یبطل بہ ما اشتہر فالقول بانہ من الحجۃ القاطعۃ لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجہ النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل
آن ما ہو المطلوب ہہنا لان المراد بالنفس فی المقدمۃ المذکورۃ انما ہو النفس المتعلق بالبدن ما دام لہ التعلق بہ لا مطلقا والشاہد العدل علی ذلک
قول الشیخ رئیس الصناعۃ فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وہی مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعۃ واحدۃ **قولہ** فی بعض
تصانیفہ ای فی حواشیہ المتعلقۃ بحواشی المحقق الدوانی القدیمۃ لشرح التجرید **قولہ** فیہ اشارۃ الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف
الاکثر **قولہ** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرہما من تصانیفہ وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان
فی اثبات الترقی بعد الموت **قولہ** وہی لیست الا ادراکات فیہ مسامحۃ واضحۃ لکن المقصود واضح **قولہ** ای بعد قطع تعلق النفس عن
البدن فی ہذا التفسیر دفع لما یتوہم ان المراد بالنشأۃ الاخری ہو یوم القیمۃ مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قولہ**
قد تصدی بعضہم آہ ہذا الجواب ہو الصواب فی ہذا الباب والایراد انما نشأ من الاشتباہ فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

فلا يلزم الاجتماع ذينك التعليين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي حمد الله

السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع التعليين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق

ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما

لا يخفى على المتفطن قوله ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل

الواحد زوالان يكون احدهما علما للنداء وثانيهما علما للذكر فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه

بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة

سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما ماباً عنه كلام السيد المحقق قوله لغا المقدمة الممهدة اقول بتعيين الطريق ليس

من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر قوله كما في بعض النسخ بل اكثرها قوله واختاره بعض الافاضل ايضا اى

المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين قوله فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر

فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اى اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ قوله لما

ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اى لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارة المتن والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد قبوله

بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم قوله فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين

محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس

قوله اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة

الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي

قوله وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان

ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك

الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في

آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي

ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا قوله وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون

اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون

اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى

وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط

الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع

ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول

ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور

ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات
شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يترائى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية
يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى قوله والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية
بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا اقول الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية
بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس
اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها
حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية قوله الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها
من حيث هي هي انتهى اقول هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي
عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل قوله لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير
في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرينة بالقرينة ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد قوله لم يجوزه آه حاصله انه لم يجوز
ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجب بعلة تقدير تقدمها وح تتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل لتقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بتقدم النفس فانهم قالوا ان مرتبة العقل الهيولاني في روح ... ...
عن جميع العلوم والمعارف في بدء الفطرة انتهى اقول هذا الكلام غير مفيد ههنا فان ... ... بتصريح القائلين بقدم النفوس
بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا ... ... بالدوام عليه فتذكره قوله لا يتصور الا
في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية
ولذلك ... يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار قوله فقيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن آه قائله القاضي محمد علي ... ... دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب ... التخصيص بالامور الانتزاعية الاعتبارية
موجود في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون
عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه
بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى
الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف قوله ولا يبعد
ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل
فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين قوله ولم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية
فلم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمؤاخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها
على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من زائل فلابد ان توجد
في النفس قبيل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام
فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير
كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول**
الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور
سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت
ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس
قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبيل آن القوة
ولا تخفى عليك سخافته بما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات
بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا
فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة
كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح
الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا
المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم بانه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل بالاتفاق معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام
والصا[illegible] علم في بحث الكليات منه فشك وذلك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه
وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول
ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بانه
انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه
تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون
لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود
الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم
سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة
اللاتناهي يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية
كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تدرك الامور الغير المتناهية في

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح الهياكل في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في تقرير الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله ان ليس المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عروضه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز اختلاف افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل المحال ثم المتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر واياما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللكنوي كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون في نوع ذلك الكلي الا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود والانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصته له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شيء واحد **قوله** ولا غائبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا

191

الاعتبارية غير موجودة الابعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فيها امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لايخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبيين الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لاطائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لاريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله**
واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
او لم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح لا للغرض انه لايحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولايحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما تحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولايشترط في متكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو
او نقيضه عليه فان كان مبدأه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق

عسير جدا ودفعه بحر العلوم[1] رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة

عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ او انتزاعه ملاك

لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يندفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق

ومعروضه لا الاتحاد انفسها ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فيها او حصصها الا على معروضاتها

الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري

وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره

فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله التباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره

ان المقولات متباينة فيما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى

مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض

فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض قوله ليست على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها

مواطاة لما عرفته سابقا قوله فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على

معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق

اما على رأي السيد المحقق[2] فلكونها انتزاعيات واما على رأي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة

مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره

على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل وعلى النسبة واورد عليه بوجوه منها

انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة[3] في الشفاء

بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ

او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فانهم

يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة

بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة

والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني[4] في حواشي

شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق

قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان

ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان

وثبوت الشيء لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني[5] في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على

كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

[1] اي مولانا عبد العلي رح منه مدظله
[2] اي مولانا السيد الشريف منه مدظله
[3] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح منه مدظله
[4] …
[5] اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مدظله

ان وجد للاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل في الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار قوله فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره قوله فيلزم التسلسل في الامور العينية اي المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه قوله والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكمية تطلق على الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان ناقصا من الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله الاتحاده مع المعدود في الوجود الخ ان مدار الحمل العرفي بين الشيئين على اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود مع تغاير مبادئهما او اتحاد منشأ انتزاعهما كما مر والحاصل ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدأيهما بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه الاستاذ استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومبادئها في صحة حمل المشتقات دون مبادئها كالفوق والفوقية

فانه لو وجد فرد منه اتصف بالقدم فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الخ

قوله فيلزم التسلسل في الامور الخ يعني ان الامكان مثلا لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج متصفا بالامكان وهكذا لا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية

قوله والحق انه ليس بعدد عليه عبارة خلاصة الحساب الخ

١٩٣

ای مولانا فخر الدين الخطيب الرازي ١٢ منه مد ظله

ای مولانا السيد الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

ای المولوي حمد الله السنديلي رح ١٢ منه مد ظله

[illegible] في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد

العضدية وغيره قوله فاوضح [illegible] تفصيل المقام ان ههنا [illegible] احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين [illegible]

الغير المتناهية [illegible] كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين [illegible]

الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الاول [illegible] على ان [illegible] الامور وسائط [illegible]

بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا [illegible]

بانه لو كان المدعي اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى في اثبات الدعوى [illegible] تلازم للعدد الاول ولغيت

المقدمات [illegible] وبهذا يظهر سخافة الاحتمال الاول [illegible] الاحتمال الثالث وجعل بعض العلماء [illegible] بعض الناظرين [illegible]

[illegible] كان [illegible] الاكثر [illegible] قوله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] تلك الامور نفسها [illegible]

[illegible] على [illegible] اثبات الترتيب بين [illegible] الا باعتبار اخرى [illegible] اثبت الترتيب بين تلك الاعدام [illegible]

لزمت الشناعة في النفس العالم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها [illegible] تلك العلوم قوله الشيخ هنا في غيره او ورد

بعض العلماء بانه [illegible] الانقول الزام [illegible] الاستحالات التناهي في نفس الزوال وفي غيره الشيخ [illegible] من الزوال في [illegible]

قوله [illegible] الحكم [illegible] التناهي في نفس [illegible] الاحتمال الاول كما [illegible]

[illegible] فالحكم [illegible] مبني على عدم [illegible] الاحتمال الثالث [illegible]

[illegible] التفصيل قوله [illegible]

[illegible] عن اللاعدم [illegible]

[illegible] مؤخر عنه قوله [illegible] قد ذكره [illegible]

في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة تحصل [illegible] فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها [illegible] العلم بها ايضا [illegible]

تصورنا العشرة واذ ليس [illegible] على ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات

مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية العشرة بل [illegible] دون تحققها وكذا [illegible]

الاعداد التي تتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم العقل هذا ما ذكره

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد [illegible] ما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله

ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك

ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى [illegible] كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة

ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

شيء موجود في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع [illegible]
على التقدير المفهوم [illegible] من حيث قيام الصفة فلا يلزم الاشتراك والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط
دون الذات [illegible] الى العلامة الجرجاني [illegible] وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين
بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل بعد ابطالها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى
المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات [illegible] ان هذا المذهب سخيف جدا فان تحقق النسبة التي هي عبارة
عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسب غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة
من غير ان يصرح [illegible] بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال [illegible]
[illegible] القصب [illegible] في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد [illegible]
[illegible] الذات ليست [illegible] في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديم [illegible]
[illegible] الاسود والابيض مثلا السواد [illegible] وتحيزها فلا يدخل فيه الموصوف لا عادة ولا ضمنا وليس بين المشتق [illegible]
بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء [illegible] الكلام هيهنا مجال وسيع
تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق [illegible] عن الموصوف نظرا الى ان
القائم به فالموصوف منتزع عنه [illegible] منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه فهيهنا احتمال
خامس [illegible] المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات
[illegible] على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني
كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمنشأ انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على
سبيل الاستقلال بل في ضمن منشأه **قال** [illegible] ان العدد لا وجود له الا في النفس [illegible] اورد عليه بعض
الافاضل بانه [illegible] القول على الظاهر [illegible] بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون قصدا
لان هذا الوجود للعدد ليس [illegible] الشيخ [illegible] في آلهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر [illegible]
[illegible] واجيب عنه [illegible] المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال [illegible]
نقول قول الشيخ في الشفاء [illegible] هذا القول [illegible] المحشي [illegible] لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون [illegible] بصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا **اقول** المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع
الى الشفاء ليظهر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول آلهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد هكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يعين لبطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته او تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذا
يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات
فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى **اقول** فيه خبط ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي
اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته **قال** والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبا من العدد الذي هو اثنان في من الوحدة فيه
اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة
في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول
فكما ان الوحدة ليست بعدد فكذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد فاقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال
هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من
الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون بان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا ضعف
مطلقا بل لا ضعف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة
وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة
ولا النسبة وقال الفاضل العلي في حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة فيكون
القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة
معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا الا ان يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا
لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف ما صرحوا به الا انا نقول الانحصار في
المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة
تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت
المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود واشباههما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات
ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال
ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف
ولو لم يكن الوجود واشباهه من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت
سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر
والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود
مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود
ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح **قوله** لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله
ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة
ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع
من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي
ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح
في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي
على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده **قوله** ورده آه هذا الرد بطريق المعارضة واراد القاضي احمد علي السنديلي واصله من حواشي شرح التجريد
القديم الشريفية وتقريرها ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد
فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا **قوله** اذ الاشتمال
لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد
اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركيبها
منها فظاهر واما على تقدير تركيبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد
ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركيبها منها كيف ولو كان
كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه
الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد
ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بد وا الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع
هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة
واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد **قوله** على التسليم
دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركيبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية
جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد **قوله** سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة
الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم
ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا **قوله** وهو لو رست الخ
ابطال للازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات
الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها **قوله** والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء
لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركيبه من القدر المشترك بينها فالذاتي
في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه هذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وحاصل الاندفاع ان هذا
الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركيبه من القدر المشترك قول بتركيبه من الوحدات

استحالته على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير يلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا للاجماع على ان العدد من مقولة الكم **قوله** والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه **قوله** وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركيب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح فيما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز **قوله**
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكره **قوله** اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة

قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

والامكان بالتمكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد التي تحته
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الاخر بالفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بالفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا وعروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة الكم والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات لصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر آه هذا المتقرر مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله واما على تقدير

اي مولانا كمال الدين ١٢ منه

اي مولانا يوسف القراباغي ١٢ منه

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون اشارة الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** لبني او سلم قول العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعها والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا انما بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا الا ان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول هب انه عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما لا يعرف ويستنكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين وبه ظهر ان ما قالوا في بحث تركيب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان جعلا ووجودا فيتحصل منهما شيء واحد مردود او ماول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

الذاتية انتهى اقول ليس ضمن بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الزاهد المحقق جار بعينه المحصل ايضا فتفطن
وبعد اللتيا والتي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شيء واحد بسيط ليس مركبا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات
والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاؤه مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات لا تعدد الذاتيات
ولا المجعولية الذاتية ولا غيرها وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشيء انما ينحل الى ما تركب منه
فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب واشباهها
قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون لزوم الظهر على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا
بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجالسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية
العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة
الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد
ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين
ان العدد مح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله
ان العدد مح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات
هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم
ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات
بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل
متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وصى في الآخر بالفهم بقوله فافهم
وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ
ايضا كما ظهر ما في قوله العدد مح محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي المحال
انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في
ضمن المجموع ح اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ح ولا يحتاج
في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز ولوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة ذاتية
لكون الجزء مقدما على الكل والهيئة والوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
عليه فيلزم تقدم الشيء على الشيء من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول اي دخول وحدة
دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان مراد السيد الزاهد

لا يتوقف على عدم علته جهته بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد المعلول عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشيء بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فارجه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس فاما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان يكون العلة
نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا بد ان لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علتها والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في حاشيته الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ورد
المحقق المذكور بنفسه في حاشيته الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في ضمن كل جزء والتعدد انما هو في افراد عدم
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر في العلوم [illegible]
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد فكما ان وجود الشيء مترتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعدما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذن
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه ليتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علته التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فضعيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم ها هنا
كلام بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه دام ظله

له اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه دام ظله

له اي السيد باقر داماد ١٢ منه دام ظله

له اي سيد المدققين ١٢ منه دام ظله

فدخول الوحدات بعینه دخول الآحاد وکما ان دخول الوحدات دخولات کذلک دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهی وتبعه بعض الفضلاء

ولم یدر ان ارتفاع الاثنینیة من بین العدد والوحدات لا یستلزم ان یکون حکم دخولیهما واحدا فان دخول الوحدات یرجع الی دخول

کل وحدة وحدة ودخول العدد یرجع الی دخول الوحدات من حیث الکثرة وبینهما بون بعید علی ما عرفت من التوضیح وهذا ظاهر جدا

قوله لکونه جزءا منه هذا ما یقتضیه عبارة شرح العقائد الجلالی **قوله** سواء کان حیثیة العروض ایضا غیر معتبرة فیه اولا الاظهر ان یقول

سواء کانت حیثیة العروض ایضا معتبرة فیه اولا **قوله** لکان له وجه ظاهری ای لا تحقیقی کما مر بقول السید المحقق وقال بعض الناظرین

قد عرفت ما فیه فتذکر **اقول** قد عرفت ما فیه فتذکر **قوله** یعنی الآحاد من حیث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الکلام

دفع توهم عسی ان یتوهم من ان الملازمة التی ذکرها السید الزاهد بقوله واذا تحقق کل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه یجوز ان یکون

کل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا فی الخارج علی سبیل الانتشار فلا تکون الآحاد مجتمعة حتی یتحقق المجموع من حیث هو مجموع بان المراد

تحقق الآحاد من حیث کونها معروضة للهیئة الاجتماعیة ومنشأ لانتزاعها انتهی ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان کانا

متینین فی انفسهما لکن کلام الفاضل المحشی لا یلایمهما ولا علاقة له مع واحد منهما کما لا یخفی علی المتامل فالاولی ان یقال لما کان

ان یفهم من قول السید المحقق واذا تحقق کل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهیئة الوحدانیة فی الخارج مع

ان الهیئة من الامور الانتزاعیة لا وجود لها فی الخارج فسر الفاضل المحشی المجموع بقوله یعنی الآحاد الخ واشار الی ان غرضه لزوم تحقق الوحدات

من حیث صلوح انتزاع الهیئة الوحدانیة عنها اذ عروضها لیس الا انتزاعیا واستدل علیه بقوله والا فلا یمکن آه ومحصله ان الهیئة لو لم تکن

انتزاعیة بل انضمامیة کالسواد بالنسبة الی القرطاس استحال عروضها للکثرة من حیث هی کثرة ضرورة ان تعدد المعروض یستلزم تعدد

العارض الانضمامی کما صرح به السید المحقق فی حواشی شرح المواقف **قال** لیست عدم العلة المعینة آه تفصیل المرام ان وجود الشیء لا یمکن الا

بعد وجود علته التامة التی هی عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان کان یحتاج الی وجود کل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة

علیه بالطبع لکن المؤثر فیه فی الحقیقة انما هو العلة التامة المتقدمة علیه بالعلیة فوجود علة معینة من العلل الناقصة وکذا وجود علة

ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر فی الابدان فاضافوا التاثیر الی العقل مع انه لیس علة تامة

قلت هذا من مسامحات المتاخرین والتحقیق عند الفلاسفة ان العقول کلها وسائط وشرائط لوصول الفیض من الواجب الحق الی الخلق

لا انها مؤثرات وعلل حقیقیة کما یوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر فی وجود الاشیاء فی الحقیقة هو مجموع الواجب والشرائط وغیرها مما تحتاج الیه

العلة التامة کما صرح به المحقق الطوسی فی شرح الاشارات واما عدم الشیء فهل یحتاج الی تاثیر ام لا اختلفوا فیه فمنهم من زعم ان العدم لا یحتاج

الی تاثیر بل یکفی فیه عدم التاثیر صرح به الفاضل الباغنوی فی حواشی الحواشی القدیمة وغیره وحکم علیه السید المحقق فی حاشیة الحاشیة

بانه التحقیق ومنهم من قال انه ایضا یحتاج الی تاثیر کالوجود وهو التحقیق لان العدم ایضا امر ممکن فی نفسه کالوجود فلا معنی لاستغنائه عن التاثیر

وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من کلام الشیخ رئیس الصناعة فی الهیات الشفاء الممکن انما یصیر احد الامرین واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود

فبعلة وجودیة واما العدم فبعلة هی عدم علة الوجود انتهی ولعل من قال بنفی التاثیر فی العدم اراد انه لا یحتاج الی تاثیر شیء مستقل جدید بل یکفی

فی تاثیره عدم تاثیر الوجود ولم یرد به نفی مطلق التاثیر فی العدم ولما ثبت احتیاج العدم ایضا الی التاثیر فلا یخلو اما ان یکون المؤثر فیه عدم العلة

المعینة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم یذهب الیه احد وکیف یذهب الیه عاقل وعدم الشیء

ای المولوی تراب علی سلمه منه مد ظله

ای مولانا نصیر الدین الطوسی منه مد ظله

ای الفاضل مرزاجان الشیرازی منه مد ظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا منه مد ظله

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا لكنهما انما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول الشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب هو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة حاصل التحرير
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزء لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملة نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيرها بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزء لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله المستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** واللازم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزء لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المذكور وحاصله لو لم يعتبر التعميم في تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص في ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها القائل بانه يحتمل ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناقصا ومع ذلك لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع
مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولا احد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما هو مغاير لتوقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزء لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع النقض
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** توقفها بعينه توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحاكم الواهمة آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما امر
[illegible] انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فهو العدم [illegible]

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل محمود لا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول وتسمى له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون علتها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما براسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف الماخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه وان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكني[1] لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان لا يعرض عن ان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء وجميعها او لا بعينه اى انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وآورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة ويعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويدفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم يجعلها جزءا اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكني رحمه منه مد ظله

وليس قول من قال انه لا وجود له ولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم قوله نعم لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم
بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف وتحصيل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل
وبين صحة انتزاعه من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المصنف من اجراء البراهين في الاعدام لا على
طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط
الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف
ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازليا يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازائها في قوتنا من
الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم
فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدمه للاقل منه وهكذا وقول المصنف فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه
وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه
اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها
في نفسه لكن عبارة المصنف آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى قوله بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا
برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتداة من مبدأ معين كا وهو في المرتبة الاولى
ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان السلسلة الاولى وبعده
ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض
الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا
وتحقيقه ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات التناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا
لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم
من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما
بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين بتمامه من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في
الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المتبحر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان
تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا
مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة التي هي جهة
اللانهاية كما في سلسلة المئات الى لا نهاية وسلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن
درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا اطبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين
بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الاوساط
ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى
الحدود وآخر الدرجات عوضا فاذا ما انصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واستقر القدر الزائد

في عدمات جميع آحاد الكثرة مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه لا يفيد في هذا المقام شيئا **قوله** كما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكني بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل فح فلا اظنك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول **قوله** فعلى هذا لا يرد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل لكل واحد منها حكم فيحمل على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وهذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كله لا يغني ولا ينفع فانك قد عرفت ان حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لا يستلزم الاتحاد في الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لا يستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم وجودها مع عدم جزئها واذا لم يصدق الكثرة موجودة لا بد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا واحدا لا يترتب وجودها وعدمها الا على شيء واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التاثير كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة فح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على كلمه على ان العدم لا يحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثير الملزوم في اللازم لا بد من البرهان انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود معناه بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود بعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا وسمه بكلمة اللهم والا واما الايراد عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان يتحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** اي وقت الانتزاع اقول كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الآيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان العدد وجوده

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مرتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث اليومي مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم على نفس الابن وهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق الواقعي بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا على الاول تلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما ادعوا لو وجد الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت مجتمعة اولا وسواء كان بينها ترتب اولا لكن الاعداد لم يوجد في وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهم اما كلامهم في انكار اشتراط الترتب ففي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مرتبة تنقل الزيادة الى طرف اللاتناهي حين انطباق المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الآخر يلزم تناهي الناقصة واما اذا لم يكن بين آحادهما ترتب لا يلزم تناهي شيء منهما وللمحقق الدواني ههنا كلام لاثبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية ولا ضيق المقام لم نذكره مع ما له وما عليه وقد ذكرت نبذا منها في حاشيتي المتعلقة بحاشية شرح الهياكل وغاية ما يقال ان حاصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصود المصنف اثبات اللاتناهي في تلك المعدات لاجراء برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك ويؤيده ما ذكروه ان برهان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين هذا ولقد فصلنا الكلام في هذا المقام لتندفع الشكوك والاوهام وترتفع الغواشي عن المرام وبعد بقيت خبايا في الزوايا **قوله** وهو ا في المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء الخاصة المعينة بحروف مجردة كا و ب و ج اختصارا في العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما يحكم به الكتابة وما في سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ بج و ب اسماء مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى فخبط فاحش **قوله** في نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى انكم في اجراء

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لامصیر للمفاوتة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انها ابدا فی جنبة التناهی الی ما فی حد الطرفین اما فی شیٔ من حدود الاوساط
انتهی کلامه ومبناه علی ظنه ان المراد بالتطبیق ہو التطبیق الخارجی او الوہمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانه الی مبدأ الکبری
ولا یخفی علیک ان ہذا کله بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفه وتوہم بعضہم ان المراد به ان یجعل العقل کل واحد واحد من
آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وہو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدوانی[1] فی شرح العقائد العضدیة
وہو ایضا فاسد کیف فان الذہن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیه کما
لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق ہو انه اذا فرضت الجملتان غیر متناہیتین
مرتبتین فی الخارج ففی کل واحد منہما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی
الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وہکذا وہذا الانطباق بین احدہما متحقق فی الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق ہو ملاحظة ہذا الانطباق النفس الامری فیحکم العقل حکما واقعیا
بان المبدأ کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وہکذا فہذا
الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النہایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر
بالمعنی المذکور وبعد ہذا یحکم العقل بانه لو ذہبت السلسلتان الی غیر النہایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد
فی الاولی مرتبة لیست بازائها مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناہیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریب واندفع
توہم انه تدلیس مغالطی وبہذا ظہر ان ہذا البرہان کما یجری فی الکمیات والمتکممات کذلک یجری فی المجردات کالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریب المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی النہج المذکور فما قال العلامة[2]
الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعہد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما وعیت من معنی التطبیق ان ہذا
البرہان انما یجری فی المادیات والتمسک به فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات
المتاخرین انتہی وایده بقول رئیس[3] الصناعة فی الشفاء اما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانها بل تکون غیر متناہیة
فی العدد فلیس الکلام فیہا لائقا بہذا الموضع ولا شیٔ من ہذه البراہین یتناول ذلک انتہی سخیف جدا منشؤه الوقوع
فی ربقة التقلید البحت کیف ومناط اجراء برہان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدہما
زائدة علی الاخری لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وہو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات ولعلہ ای خیر
دعته الی انه اراد من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوہم بین متجانسین
من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدہما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
والاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم اضطر الی تخصیصه بالمادیات فان اراد من ذلک
تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق
کما لا یخفی علی من له نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی ہذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة
تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء وفی النجاة تدل علی تعمیمه فرح فالحق احق بالاتباع وہو ما قلنا

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ١٢ منه مدظله

[2] ای مولانا محمود الجونفوری ١٢ منه مدظله

[3] ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ١٢ منه مدظله

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** الا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية اه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله لعبد هذا اما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل الحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او باعتبار لحاظ حيثية اخرى ح
يستقيم ما ذكره بعده فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميم الصورة **قوله** فان الاولى اه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون على التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متأخريهم وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتأويل الجسمية اه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي اما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد هكذا الا ان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق اه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

سه بفتح النون وتشديد ما بعدها منه

بذا البرهان سلسلة واحدة تفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري بذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة
لا لبطلان عظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول بذا ممنوع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي كون الكل اعظم من الجزء وبل بذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم
من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها
بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا وذلك تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة
قوله كيف وقد قالوا آه قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي
فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب الشأن فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء
التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ
حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي ففعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده وارد ولا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فمن قبيل

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلاً انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قدرمى الكلام
على عوانه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولاً فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلاً لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلاً اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلاً فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثاً فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه اقول ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه بارادة
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاول فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع وهو مناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل له
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان الاتحاد الكائن
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا فيما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس فرق الا بالبداهة
بالبداهة فيما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى لم
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منها عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند القائلين بها حالا
بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميل الى التعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

۲۱۳ فليس بهذا القدر بل لا بد ... بالبداهة دون ما نحن فيه وفي المبادي ... في الحلول

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي

لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة

الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان

لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ

انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل

صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق

في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها البرهان لكان انطبق

لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي يحصل

انهما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام قوله ولا نجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته قوله لانها بالفعل

امر واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده

منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود

الا شيء واحد هو الجسم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قوله او منشأ

انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه كما يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان ... المتناهي ... وانت

خبير بما فيه وقد مر فتذكر قوله ولا منشأ انتزاعها ... قد عرض ... بالفعل في الخارج ... كما يشهد به ... يكون منشأ

انتزاع العدد ... موجودة فيجري فيها البرهان ...

بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ... ومن ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا ... عدم

تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم قوله فابداء احتمال آخر غير سديد ... في الوجود كاتحاد الجنس والفصل

في الوجود وجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع ... وحدة وجود ... باطل لتعدد المضاف

بل بمعنى انه جعل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التميز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد

مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال وللبعض العلماء

تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم

كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فيبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول

السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد لا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل قوله وكون الكل على هذه الحيثية آه

الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود ولا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان

مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله قوله كذا في بعض حواشي حواشي شرح

الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود ... وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار

لعدد معين ووضع معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح

كسرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام في اوائل تصنيفاتهم ويحصل لهم الاعياء في اواخر تاليفاتهم

وانا لست براض عن هذا الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من

ان التعدد والوجود والتوحد منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره ابن سينا فان

المتخالفة في الحقيقة لا يكون بينهما اتصال وانما تكون بينهما وحدة بالتماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله**

فتخصيص التحليلي يعني تخصيص ما خر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس على ما ينبغي

فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** فتخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان

البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشهورة بين جمهور

الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض الناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ

لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول**

الحقائق في حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد والكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد

كلها في الحقيقة من صفات العدد او المعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشئ منها وهذا امر حق

لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة

بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور

فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو الحجة آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة

الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على افاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشئ يقتضي حصوله بالنظر

فاراد بالمعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة

الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل

لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**

فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى المجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة

الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشئ لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول

يترتب على علته من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا

فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك

الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على

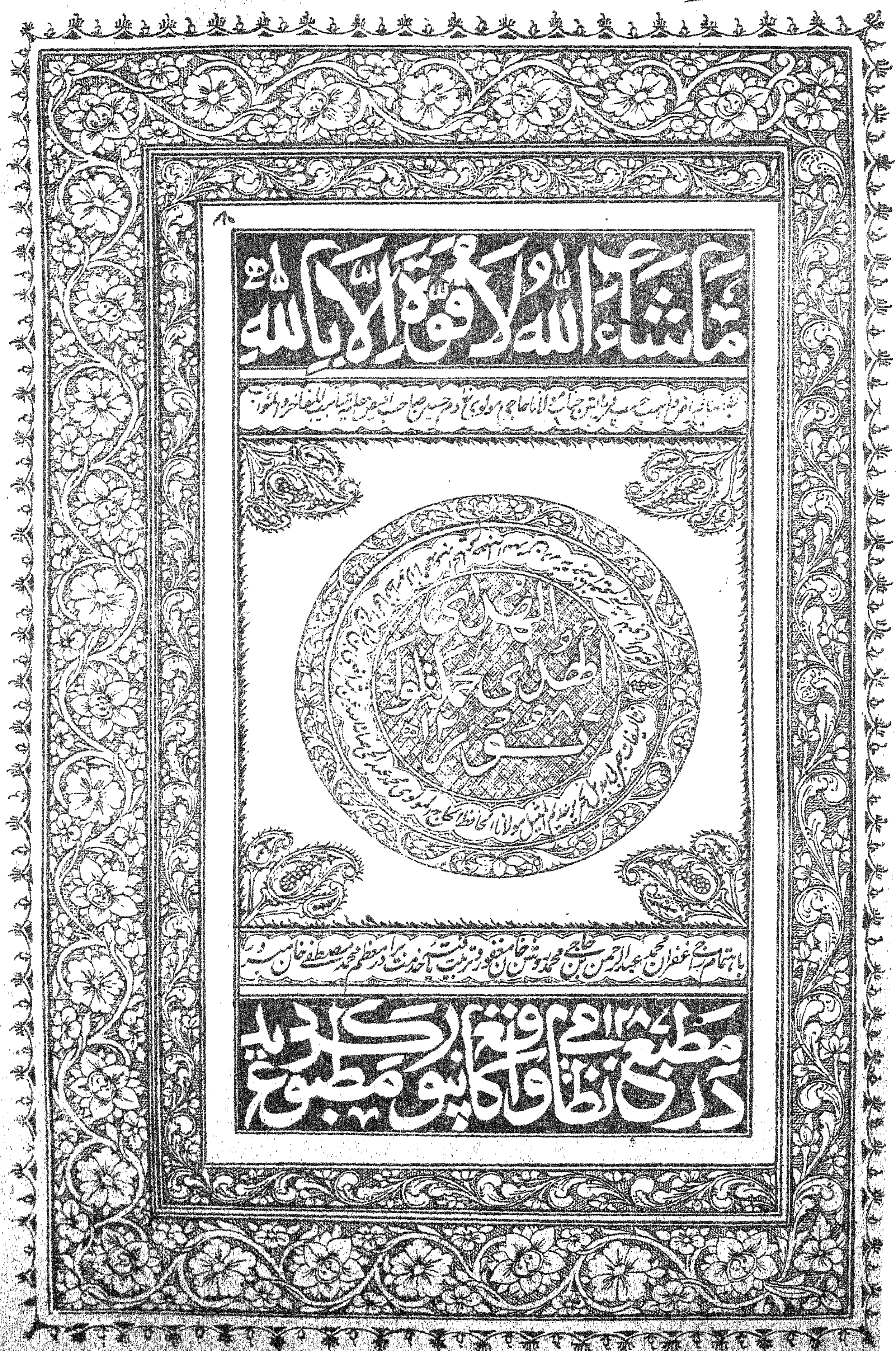
معلول واحد شخصي لو على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده

وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله لو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه او ما يوصف بها كالوجود الذهني والوجود

الخارجي ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** وتذكر ما قبله من ان الثابت بالمعونة

المهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف

في الاجسام او تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وبهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشيء مختصا به ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات أخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غيرهما وحركته مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا ومانعا وظن العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان مآله ومآل التعريف بالناعتية واحد لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ استاذي الفاضل المحشي في شرح السلم من ان الظاهر كلا هم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او قيام مبدأ بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر فعلى هذا الاظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** منتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورابعها اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحداني وهو الظاهر عند اهل المحاورات وان شئت زيادة التفصيل فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيرها الجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها ابعاض المتصل فلا حمل ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات له مع وجود الحمل فيها **قوله** اي حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا انظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الحواشي القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس لها افراد سوى الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء في هذا المبحث فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر نبذا منه لكن هذا ليس اول قارورة


ما شاء الله لا قوة الا بالله
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۷

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم ازالة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب قوله كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف قوله فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس واما فلا يصح تمثيله بالاضافة قوله فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ماخذه حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر قوله فممنوع عند هؤلاء بل عند الكل قوله لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي لاثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر قوله وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى اقول قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل قوله فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا قوله وجه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيده قوله والمدار حيوه آه بقي هذا الكراس في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة اثنتين وثمانين بعد الالف والمائتين في بلدتنا لكهنو وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا انه لا نا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان قد كيا تلقيا وتلمذ على مولانا بابا السيد الحجو نقوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنو الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية المجددية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنو احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني قوله والصلوة والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوامع الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني تمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاختتامهما ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد ستتب الكتاب بعون الملك الوهاب في اوائل محرم الحرام سنة تسع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة سيد الانام وقد ختم مهتمم المعتنى بالطبع وعلامته مصطفى على الخاتمة ليعلم انه طبع في المطبعة النظامية لا غير

محمد وزير خان حنفي ... محمد عبد الرحمن بن حاجي

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق تحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث
قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للمنقسم الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا ينادي بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج
من قوله تحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظر
افتراء يحتجني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس
بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة العلمية وليس عينه
ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من
عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله
اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينه حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا آخر ايضا وهل هذا الا كما يقال ان الانسان
ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج
العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم قال فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي
وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى اقول اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة
نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي
كما صرح به المحشي ففساد الشجر ينبئ عن فساد الثمر ثم قال مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد
بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله تحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج
بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل
ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله تحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول
الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده
ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له
في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات
متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى اقول لا يخفى
على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة
ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها للاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله تحقق
كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي لا عند

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى وعلى آله وصحبه مزيلي الدجى وبعد فهذا التعليق اجد سميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقلام من كل صوب ايفاء لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن رد ما الكملة فسوف يقبلها الطلبة قوله هو العلم الكلي الخ

قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة الى اخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تعقب عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قول المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له فقال

اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازدياد هذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرق عبارتها فيه ثم قال ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست
احصلها انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى اقول قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده وهذا اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم قوله انحصار الشيء في الاعم آه هذا مردود بما افيد
من ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تعيين المقسم ولم يحصل ثم قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشيء آه جواب سؤال تقريره للسوال
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء
في الاخص مع عدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر مع
ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى ولما تعقبته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه السقوط
وقوله مع ان انحصار الشيء آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فياباه قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على
ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدى هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع فقال اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون
وجه السقوط ظاهرا كما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف
لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم
انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم نظرا الى قول المحشي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته
هذا انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من [illegible]
فكيف خفي عليه ثم قال والمورد لما لم يتعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وهو ان
المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى اقول قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد والمفيد
فهما المعنى المحكي انما فهم العكس هذا الناظر فالعكس دعوى عدم التعمق عليه ثم قال وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله
يتحقق كل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوري لا الفرد خاص منه مستدركا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل
وقوله دعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثاني فلان دلالة قول السيد المحقق على
ما ذكره لم ينكره احد بل قد اقر به المحشي في ما بعد ولا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراك هذا القيد
لانه يخرج منه علم الصورة العلمية واما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي وبناء لغوية
قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم
الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي انتهى
اقول عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح لا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية
فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شيء زائد وما رامه صاحب الحواشي
خيال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال في هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما وتتمته فكيف
يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول به الا الخالي عن التحصيل ايراد
جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي ثم قال بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا
عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ محصل كلامه
كما علمناك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم ما يكون كليا مع
ان عبارة الشارح يأباه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا
كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد
الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه
لو استند اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوله ولكن جميع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم يجعل الله نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي
ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا والتلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعله كعبه في المطالب العقلية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر ما فيهما وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على غفلة واما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت تصانيف هذا الطاعن كشرح المواقف

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين واما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم ولا يظهر من كلامه
في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة
بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية المتهذيبية ليس الا
الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه
انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح
ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه
يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه في
بداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم الفرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
في زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشي وقال في توضيح كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى
من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه
من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد بتحقيق مموه فان لزوم
التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق وتضييق العطن في القول بانه لا يلزم ههنا
التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولي والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحد
ثم بالآخر **ثم قال** المورد بعد نقل قول صاحب الحواشي هذا غير سديد لما افاده عم جدي ملك العلماء الخ **اقول** المفهوم من
هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه
قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان
المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص
مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشي انتهى **اقول** هذا الكلام ضحكة بين الناظرين وصدوره
عنه مع دعواه علو كعبه في المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة في
عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا باس
لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للناعسين وتشحيذا للماهرين قال عم جدي ملك العلماء في حاشيته اولا مورد اعلى ارادة البعدية
الزمانية حيث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولي ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه
لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم في ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص
العلم بالتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشي في غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ وان تخصيص
تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم في ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة
وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا
التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى اقول قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر
عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد فيما لا اغماض الخ ثم قال ثم قال المورد
ولو قال ذلك الفاضل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي
ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى اقول سبحان الله لم يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهنا
عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو
في اصل ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان
الوصلية ولا سبيل الى الثاني وهو ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال
وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس
بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ
ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه
فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان
مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** تعقب عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه
فغير سديد بما قد افاده عمي جدي ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا
وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك الفاضل انتهت تكلف لرفعه وليس بمرفوع فقال في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد عبر

الابصاري بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرفه في زعمه بعبارات مطنبة لا تفيد الا الضرر غاية التحرير ولا يخفى
على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقريرين
واهيين ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف **قوله** او بنفس ذوات الممكن الخ فيلزم الدور
فيه ما افيد من ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا
على امتيازها فلا يلزم الدور وخدشه بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن
فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها
ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذوات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي
باعلى ندائه على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرهما من صفاتها
فافادة عدم لزوم الدور حينئذ ابرد في جديد به ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن
التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا اولا وعلى الاول لابد وان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز
الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شيء
محض لا شيء حتى يتوقف عليها امتياز شيء وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء ومعدوم صرف بل لابد من نحو تحقق وامتياز
اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا وكونه ممتازا في حد نفسه
بالضرورة بناء على ان لكل شيء فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية
ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض بتوقف الهيولى على الصورة ولزم الدور
هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا اولا شيئا لا سبيل الى الثاني
فانه لا معنى لاحتياج الشيء الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول وح لابد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص
والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة
فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه
وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها
اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور
ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد
بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا
لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما
وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز
الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يجدي
نفعا فان اللازم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقفه على منشئه

لا یتصور بحسب المعنی لما ان بین الحصولی والحادث عموما من وجه فالتخصیص بهما انما یتصور بالحصولی اولا ثم بالحادث او بالعکس فیلزم
التخصیص مرتین بحسب المعنی ولو سلم فکما ان التخصیص مرتین بلا ضرورة ممتنع کذلک التخصیصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد
فافهم انتہت فتنبہ ایها الهائم بل لتلک الجملة فی هذه العبارة اثر بل هی من کلام صاحب هدایة الوری ومعناه ان هذا ای لزوم
التخصیص مرتین بحسب المعنی قطعا المفهوم من کلام ملک العلماء امر فیه شناعة عند ذلک القائل الذی اشیر الیه بقوله وما قیل یعنی
هذا الناظر لانه یزعم انه لم یلزم ههنا التخصیص مرتین بحسب المعنی والمفهوم من کلام ملک العلماء خلافه فقد ظهر ان کلامه هذا فی الجدیدة
سهو علی سهو ولعله صدر عنه فی حالة النوم والغفلة لا فی حالة الصحو والیقظة **ثم قال** الامر الثانی ان المتجدد وان ادی مؤدی القیدین
لکن لا مناص عن لزوم التخصیص مرتین بحسب المعنی وهذا محل تامل لانه اذا کان المتجدد قائما مقام القیدین فلیس معناه الا الحصولی الحادث
لا الحصولی فقط ولا الحادث فقط حتی یلزم التخصیص مرة بعد اخری انتهی **اقول** لا یخفی ان التخصیص بهما وان کان دفعة لکن ماله
الی التخصیصین بحسب المعنی لان بینهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا **ثم قال** وبهذا ظهر ان قول عم جد المورد[1] او ابیه
فالتخصیص بهما انما یتصور آه فی غایة السخافة انتهی **اقول** هذا القول فی غایة الوهن والسخافة وقول ملک العلماء فی غایة اللطف
واللطافة والعجب من تردیده فی قوله عم جد المورد او ابیه فانه یشعر بانه لم ینظر دیباجة هدایة الوری حتی یتمیز عنده المورد من غیر المورد ولا یقع
فی هذا الترديد الشنیع **قوله** یکفی للانکشاف الخ اورد مقدام المحققین علی صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات
وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم یلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحل علی طریقته انه قائل
بعالم المثال فی بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون للانکشاف بحسب وجوده الخارجی المبصر فاذا بطل ذلک
یحصل له مثال من غیر انطباع فی الذهن وانتقاش انتهی حاصل الایراد ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فاذا
عدم المعلوم وهو المبصر فی الخارج یلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج فی العلم الحضوری یوجب انتفاء العلم به مطلقا
مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حین انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد علی صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الی
ان علم المبصر علم حضوری لزم علیه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا کما هو شان العلم الحضوری فکما ان علم النفس بذاتها
وصفاتها الانضمامیة ینعدم لو فرض انعدام المعلومات کذلک یلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب
انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاری الحضوری من حیث هو هو ولا یلزم منه انعدام
العلم مطلقا فیجوز ان یوجد مثال للمبصر بعد انعدامه فی ظرف الخارج یکفی للعلم به فما الزمه السائل ههنا غیر لازم وبعض الناظرین
سلمه الله تعالی سلک فی بیان حاصل السوال والجواب فی حواشیه غیر طریق السداد ففاته حاصل المراد فاورد فی القدیمة بانه
لا شک فی زوال العلم الابصاری بزوال المعلوم الخارجی فاللازم ملتزم **ولما** تعقب[2] فی هدایة الوری بما تعقب اورد فی
جدیدته ما یشید ارکان کلامه فی القدیمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان فحین انعدام المعلوم
یلزم انعدام العلم الابصاری ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذی کان متعلقا بالمعلوم الخارجی لم ینعدم بانعدام المبصر
وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا فی الخارج وحاضرا عند الحس یکون الادراک بحسب وجوده الخارجی فاذا عدم فی الخارج
یحضر له مثال فی عالم المثال ویکون ذلک المثال حاضرا عند المدرک فیکون العلم المتعلق به حضوریا کما کان وبالجملة لا ینعدم العلم

---

[1] هکذا وجد فی الجزء الذی ارسله وهو یشعر بانه شاک فی ان المورد علیه هل استاذ الاستاذ صاحب التحقیقات المرضیة نور الله مرقده او الاستاذ صاحب هدایة الوری دام فیضه وهذا عجیب جدا واعجب منه جزمه فی بعض المواضع من الحواشی المذکورة بان المورد علیه هو صاحب التحقیقات المرضیة رحمه الله تعالی ۱۲ مولوی حافظ انوار الله مد ظله

[2] المراد ملا محمد حسن اللکنوی ۱۲ منه مد ظله

مغاير المنشأ انتزاعه. واما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ متحاد معه
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال
انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي عنه اما ان يكون
عارضا لها اولا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حدها انها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان
الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وفي تلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب
بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى واما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما
ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انه انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ
الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية ثم قال لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من
التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة محضة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود
المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة المحكي عنه
شيئان والا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتاخر عنه
فان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما الخ ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر
عن ملاحظة العقل فلا يخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد
الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرة لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام
ان ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه اذ توقف شيء على غيره عبارة عن توقفه على
منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات ففي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز
ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دابه في
العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء
وجود المنشأ وسننقل كلامه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى اقول مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود
مستقلا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف
الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجوده وهذا هو معنى قول رئيس[1] الصناعة وجود الاعراض في
انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودهما واحد من غير تغاير حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا يعرض
الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لما في الذهن تقررا وراء تقرر منشئها ووجودا وراء وجوده وثانيهما الوجود
تبعا بالواسطة في العروض وهو مختص بالاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر منشئها في الخارج بل تقررها
هو عين تقرر منشئها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفي عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فلها

[1] اى الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه رحمه

على منشأ انتزاعه وآثاره ايضا فبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي
على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال
هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون
فرعا للنسبة تصدى في جديدة لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متأخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
مساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتأخر عن تقررها ووجودها بل لا بد وان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لا شئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد صح
صحة التفريع بقوله فتوقف اقول فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متأخرا عن تقررها ووجودها الخ
بمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق ثم قال ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي
مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود حقيقة
منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون
صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من نفس
الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر اقول فيه اختلاج من وجوه اما اولا ففي قوله
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي
في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا له
وهما باطلان ولا رابع واما ثالثا فهو الحل ان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له انه لا يكون هناك شئ هو منشأ
الانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولا يلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه عينه

اى مولانا فخر الدين الرازى ۱۲ منه ظله

على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه ولعلك قد علمت
مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان جل ما ذكره المحشي غاية الاهمال ونسبة الاهمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اهمال على الاهمال

قوله لان الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري اعتبارية الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه
القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في الخارج فالذات المأخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في
الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات المأخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
وتعقب عليه في بداية الدرس بان المحشي حكم ههنا باعتبارية المركب وصرح بقوله لتركبه عن امر اعتباري فهذا امر اغبار عليه
واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه
نفي التغاير الذاتي فقط والمراد بأخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فبصدد دفعه على زعم المحشي اعادة على ما رامه عجيب
ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية
وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع فيما نحن فيه اذ المحقق الدواني ذهب مع القائلين بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري
انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة وحواشيه وقد صرح المورد ايضا في
حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية المأخوذة فيما نحن فيه
معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات المأخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم
به المحشي وبهذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات المأخوذة مع الحيثية
امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات المأخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها
اعتبارية ومعتبرة في المعنون ممنوع في ما نحن فيه بل هو ظاهر البطلان وما زعم المحشي ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشي حيث قال قول الشارح كيف رد لما زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم
في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي حتى يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع بما تجشمه المحشي وكون اصل هذا الايراد
من القاضي السنديلي لا يضر مع ان صاحب الحواشي لم ينسب هذا الايراد الى نفسه وقوله والمراد بأخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير
الاعتباري بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري ان الحيثية مأخوذة في المعنون فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشي هذا
فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه ولعمري ان مفاسد قلة التأمل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى **اقول** لقد صدق في قوله آخرا مفاسد قلة
التأمل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تأمل في هذا المقام ادنى التأمل وحسن فهمه لنجا عن ورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة في
العنوان دون المعنون عند الدواني واضرابه غير خفي الا على السيد المحقق ولا على المحشي ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذي بعث السنديلي
على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الا ردا على كون الحيثية معتبرة في المعنون والمحقق الدواني وغيره غير قائل به بل
لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدى المحشي لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق
اولى بل الزم من رده فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدواني لم يرد بالكلية فحمله المحشي على انه علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط لا الرد على الدواني كما فهمه السنديلي وليس غرض المحشي انه رد على الدواني حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل

متصفة به في الخارج بتة وهذا هو محصل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفا لوجودها بل هو ظرف
لانفسها كما حققه المحقق الدواني[1] في حواشي شرح التجريد ولمعاصره الصدر الشيرازي[2] مني عليه كلام لا ينبغي ان يصغي اليه وثانيا[a] ان مدار تغاير
احكام الشيئ لاحكام الشيئ تغايرهما وجوديه فان وحدة الوجود فيبني عن وحدة الذات والاحكام والتغاير بين الاحكام انما يكون على قدر
التغاير بين وجوديه فالشيئان اللذان وجوداهما متغايران بالذات والاستقلال يكون حكم كل منهما مغاير الحكم الآخر[b] كذلك واللذان
وجوداهما متغايران لا بان يكون كل منهما مستقلا بل بان يكون احدهما بالذات وثانيهما بالعرض يكون التغاير بين حكمهما ايضا كذلك
فيكون احكام احدهما بالذات واحكام آخرهما بالتبع اذا امهد لك هذا فنقول تقرر المنشأ ووجوده تقرر المنشأ بالذات وللانتزاعي بالتبع
وبالعرض والمنشأ موجود في الخارج بالذات والانتزاعي بالعرض فاحكام المنشأ ايضا تكون بالذات واحكام الانتزاعي بالعرض لا
ان لا يكون للانتزاعي حكم في الخارج سوى احكام المنشأ وهذا ظاهر جدا الا ترى الى ان الحركة لجالس السفينة موجود بالعرض وليس لها وجود
سوى وجود حركة السفينة مع ان لكل منهما حكما على حدة وان كان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا يلزم من كون تقرر المنشأ
بعينه تقرر الانتزاعي ان لا يكون للانتزاعي حكم سوى احكام المنشأ او يتحد حكمهما كما لا يخفى قال المحقق الدواني[3] في حواشي شرح التجريد
الجديدة الصفات السلبية والاعتبارية للوجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه بالذات وموجودية الشيئ
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات انتهى على ان
ما ذكره كله بعد تسليمه لا يدل الا على ان الحكم بشيئ على الانتزاعي عين الحكم على المنشأ لا على ان الحكم على المنشأ عين الحكم على الانتزاعي
والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك في هداية الورى فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد في رسالته المسماة بالقول المحيط الخ فانه
يشعر انه لم ير ديباجة هداية الورى او رآه ولم ير ديباجة القول المحيط فاشتبه عليه المورد بغيره وظن ان مصنف هداية الورى الذي
هو متعقب عليه وصاحب القول المحيط واحد وكم من فرق بينهما ثم قال وما قال فتوقف شيئ على المعنى الانتزاعي الخ ان اراد به ان هذين
المفهومين متغايران فمسلم لكن لا كلام فيه وان اراد به ان المعنى الانتزاعي مغاير في الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغاير للمنشأ فغير مسلم
بل باطل اقول قد عرفت آنفا ما يكفي لدفعه ثم قال لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي آه فلا يدرك
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعي ليس عين تحقق المنشأ في الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعي في ملاحظة
العقل ليس عينه فمسلم ولكن لا كلام فيه اقول قد عرفت ان كون تحقق الانتزاعي عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم
الوحدة البحتة بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتعرف ثم قال لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع
امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فروعا للارتباطات سواء كان للمعنى الانتزاعي تحقق
ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفا على امتياز الارتباطات
اما مبهمة في حدود انفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلى الثاني اما ان تحصل من الارتباطات
فصارت ذواتها فروعا للارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم فقولنا
لا يلزم هذا اللازم اصلا فان للمختار ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم واقع في غير موقعه فان الكلام
في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدود انفسها الا في وجودها وللمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لحلية الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اى حاسة كانت عرض

فيها لصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات

فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المشخص لان المبهم لا يمكن وجوده مشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون

موضوع العرض معينا مشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة تختص

جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ

ليس بشيء اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول

عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول

بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان

الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى

الاختصاص في غاية الوهن والسخافة اقول قد صرح الحكماء باجمعهم بالتشريح بجواز حصول صورة في جزء من القوى وصورة اخرى في جزء آخر

حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة

كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس

المقابل بها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا تخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة

باطنة تؤدي اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل انمحائه عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما ادا

البصر في وقتين حصلا في جزئين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول

صورة صورة في جزء جزء من القوتين واما قوله هذا النظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فمما لا ينبغي ان يصغى اليه

فانا نختار الشق الوسط وغير الامور الى ... ونقول كما التفت حس الى ادراك شيء انتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة

الباطنة جزء الحصول وهكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك

وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف وان جزءا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة وهكذا

وما قال فلا محالة تختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف

الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له

ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل

في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وعبروه بالاختصاص

الناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات فضلا عن الكتب المطولات

واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك الحال عنه وهذا

المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما بني عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة الخ وبعده تعقب

عليه في حاشية الجديدة وما الاختصاص الى معنى آخر ولم يتامل قول القائل لن يصلح العطار ما افسده الدهر وبالجملة اختصاص العرض

فقوله وهذا ممنوع في ما نحن فيه الخ لا يبعد الا اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني والمحشي بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد رأيت
المورد ايضا في حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية الخ فلعله لم ينظر ديباجة التحقيقات المرضية ايضا فضلا عما فيه من التحقيقات
والا لم يقع في هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لا يتداركه قد نبهناك عليه غير مرة فليتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بينة ونسبة
السفسطة الى المحشي سفسطة اخرى فان قول المحشي انما يكون سفسطة اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني وزعم انه قائل بالحلول
في المعنون واذ ليس فليس وقوله وما زعم المحشي الخ ظاهر البطلان ونسبته الى المحشي بطلان آخر فانه لا يلزم من عدم كون التغاير الذاتي
مذهبا لاحد ان لا يكون قوله كيف نفيا له ولم يقل المحشي ان قوله كيف رد على القائل بالتغاير الذاتي حتى يرد عليه ان التغاير الذاتي ليس
مذهبا لاحد فكيف يكون ردا عليه بل قال ان المقصود منه نفي التغاير الذاتي وقوله وكون اصل هذا الايراد الخ خطأ على خطأ فانه ليس غرض
المورد ان كون اصل هذا الايراد من السنديلي يضر هذا الناظر حتى يفيده نفي الضرر والتبري منه بل غرضه ان هذا الايراد الذي هذا الناظر هو الذي
ذكره السنديلي وتصدى المحشي لدفعه فاي فائدة في اعادته على المحشي وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشي هذا الخ ايضا ولعمري هذا
كله غير خفي على ادنى طالب العلم فضلا عن هذا الذي يدعي تبحره فكيف خفي عليه فافهم واستقم قوله وبل هذا الاجتماع للمثلين آه قال[1] بحر العلوم
نور الله مرقده يمكن ان يقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من
القوة وصورة جزئي في جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما تدرك ماهيتها
دون تشخصها انتهى وانت تعلم ان قوله فصورة جزئي تحصل آه حيث اتى بصيغة المضارع الدال على الاستمرار والدوام على ما تقرر في موضعه يدل
على ان غرضه ان لكل صورة صورة خصوصية بجزء جزء لا تنفك عنه فصورة جزئي تحصل في جزء دائما وصورة جزئي تحصل في جزء آخر فلا اجتماع
واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر
جدا انتهى وهذا صريح في انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه وتعقب عليه في هداية الورى بان المجيب ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه بان تحصل صورة
جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى
الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح الا ترى الى انه كيف يقول في المبدأ يمكن ان يتكلف وكيف يامر في المنتهى
بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وحاصل هذا التعقب على ما هو الظاهر انه ليس غرض المجيب ان بين صورة صورة وجزء
جزء خصوصية تقتضي ان تحصل هذه الصورة في هذا الجزء لا في غيره وتلك الصورة في ذلك الجزء لا في غيره كما فهمه هذا الناظر فاورد عليه
لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعي او الاتفاقي من غير ان يكون
بينهما خصوصية تقتضي عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح ثم تصدى ذلك الناظر في حواشيه الجديدة لاصلاح كلامه حيث قال
لا يذهب على من ترعرع عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئي في جزء من القوة وحصول صورة جزئي آخر منها اصلا
لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فتلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة بالقوة
وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وجزئي آخر
في جزء آخر منها بل يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين ان اجزاء المتصلات والممتدات ما لم تكن موجودات

[1] اي مولانا عبد العلي سح ١٢

ما يكون محسوسا فقد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة الانسانية والحس يتناوله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فيتخيلها مع تلك العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبته حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وهكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي اقول لا يمكن ان يشك في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العاجل كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله واوردنا نبذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر[له] الشيرازي سح نوقض دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبحسب الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي صورة انسان يكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يتخصص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة فهو وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال انتهى فكانه نسي هاهنا ما قدمت يداه واما ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي يحصل الجزئي بما هو جزئي ومحل القول به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر لغو محض اقول اراد احتمال الحالة الادراكية هاهنا مع كونه غير مذهب الجمهور مستدرك هاهنا فان المحشي بصدد شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل قبل العلم وقد تعلق به المحشي فيما قبل بقوله واما تقرير النقض الى ان قال ومحل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته فمشى هاهنا على نهجه وقال وليس العلم

له اي مولانا صدر الدين الشيرازي سح ١٢ سنه [illegible]

بالمحل له معنى آخر واختصاص المحل بالعرض له معنى آخر وهذا الناظر كان سابقا فهم المعنى الثاني والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة ونحو اعجب منه وليس باعجب منه قوله اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختص
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به احد انه ليس بين العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص
المحل بالعرض بالمعنى الذي فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن هٰهنا ظهر سخافة قوله ثم ان الصور الحالة في القوى الخ ايضا فان اختصاص
العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذي فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم كما تشهد عبارته
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال ولو
بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والا لم يحتج الى ذكر
الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفي في دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب ضرب من الهذيان على ان
عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذي اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يفهم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل
عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فتامل فيه في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذي لا تعلق له بهذا الكلام ولمجرده قد
لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد اقول هذا كلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففي قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب
لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا راجما بالغيب في جميع مفرداته واما ثانيا ففي قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من ما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا الشرط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بهذا الكلام
وخاتمته الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فتامل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا داخلا في مرامه
واما ثالثا ففي قوله بل يكفي في دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول في كل ايراد فيه اشارة الى القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففي
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوي الشأن وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله
واما خامسا ففي قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففي قوله في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى الآن حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر سيد كشف المكتوم وختم المختوم ليكشف له المكتوم ولا يقع في
هذا الاشتباه المرجوم قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر ظن بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام وتعقب
في هداية الورى بانه لما كان المتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشي دفعه
بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ويكتنف باللواحق العينية في الذهن الا انه يحصل الجزئي
بما هو جزئي في الذهن ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا
قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام ثم تصدى ذلك الظان في حواشيه
الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد اعلى التعقب فقال لا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا يمكن ان
يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد واضرابه لان الشيخ قد صرح
في كتبه بحصول الجزئي بما هو جزئي في الحاسة قال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند

لوجود المنشأ كان صفة منضمة لا انتزاعيا وايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور
المتكررة بالنوع اقول لا يخفى على من له ادنى تجانس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان يتنازع احد
في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات
بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي
فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بعين وجود منشئه هل يكون سببا لان يقال
الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن الصدر[1] الشيرازي في حواشي شرح التجريد
ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا اخرى
وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به
المحقق[2] الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويكون
مبنى لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردت اقوال
الفريقين بالاطالة ثم قال والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير
للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي الثابتة في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان الانتزاعي
الثابتة في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء
الغير متناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم مثله وكذلك هذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق
ولا وجود له الا بتحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة
القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي الثابتة في الخارج على حدة من الثابتة الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا
قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة
او قديمة آه اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر
سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى
كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يتعلق بالبدن قديما كما هو
مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول
يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى
على المتأمل ثم تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحاشي ان
القول باستحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لا يختص بحدوث النفس بل يتأتى على تقدير قدمها
ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتأتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب
القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها فلا تختص استحالته
بحدوث النفس ولا يتأتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد ليس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم قال عفي عنه وانا ثالثا فلان قوله ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق آه
ليس بشيء لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي فهو على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او حصول الحالة
اقول هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه ثم قال وبالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة
عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغاير للصورة
اقول هب ان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام
ههنا مع الجمهور والتناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فلذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم قوله لانها تدل على الايجاب
الكلي قال بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت
ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا ورد عليه في بداية الكور
بانه لا ريب في ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون
علم ملغاة واما ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح في تقرير دلالته على
الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او الجزئي ثم قام ذلك الناظر
لدفعه وليس بقائم فقال اذا لم يدل دليله الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح في دلالة
تقريره على الايجاب الكلي اذ لم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والقول بدلالة
دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا
او وجوديا محضا عجيب جدا اقول لا عجب الا في زعمه فان دلالته على الايجاب الكلي امر ومعناه كونه جاريا في كل ادراك لكون خصوصية
علم دون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالته على وجودية الادراك بمعنى نفي العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر ومقصود
المحشي ههنا في معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي فان ما ذكره جار في كل علم لا خصوصية
فيه لعلم دون علم بخلاف تقرير غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا في الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بكماله
فهو معبر عنه بعدم تمامية التقريب هو امر آخر فخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا قوله اذ عدم التمايز الا بالملكات انها لا توجب
عدم كونها منشأ الامتياز الغير آه قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة
ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا
انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها في الخارج الا بوجود مناشيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز
الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه ولا يتسلسل بل
ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير ولما يرد عليه بان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى
احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه عرض في جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له
ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعي ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ [illegible]

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم لما سمعت ان رفع كل شيء نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشيء واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
عن ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قوله رفع الشيء بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشيء بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شيء رفعه وان نقيض كل شيء
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشيء وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان المتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشيء واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا ثم مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشيء رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشيء واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بوجه الخ اورد عليه ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهو ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين اللتين في كلام المجيب احدهما ما
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[1] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه اولم يقدر على دفعه بالنظر وكلامه كالحواشي الشارحي والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تقتضي ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس الصناعة[2] في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[3] الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها وبعد قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حقيقة تقييدية آه **قال** بحر العلوم[4] ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية **واورد** عليه بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فحينئذ لا حاجة الى عروض
الهيئة اولا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فتحقق الهيئة مصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة السريرية

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه ظله

[2] اي الشيخ ابو علي ابن سينا ١٢ منه ظله

[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه ظله

[4] اي مولانا عبد العلي ١٢ منه ظله

استحالة التسلسل يتاتى على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالة لا يتاتى
على مذهب التناسخ كما نبهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا قوله كما في عدم عدم قديم قال
الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه في
هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي في ما سيجيئ من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال ولما لم يتامل ذلك الناظر في هذا الجواب
حق التامل عاد في حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع
الذات وكون الحقيقة كما هو مصرح في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره فالتنافي بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البلهاء
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد في كلامهم بل
بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما
عين الآخر بل انما يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب
سد الوقوع النظار في المغالطات الم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف
يصح النكارة غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تصفح مراجعهم وما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم او غير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق
الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله والا لبطل الحصر العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشيئ واحد لبطل
الحصر العقلي بين الشيئ كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن
الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فيتعلق بالزائل الواحد
زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففي الحقيقة ليس
في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من
الزمان اللاحق منه عد اثنين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشيئ واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشيئ
واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشيئ واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس وبهذا ظهر سخافة
قول بعض الناظرين في قديمته انت تعلم ان زوال الشيئ عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشيئ بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم انحصار الحصر العقلي
بين الشيئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له ولا ان يكون لشيئ واحد نقيضان لمنع ما قد اورد عليه

له المولوي رستم علي رح ١٢ سنه مد ظله

مزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا
يمتاز عن كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة
فانه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في هداية الورى بوجهين اولهما ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله اللاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق
للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته
بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة للحاشية وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات
العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لما لم تجد ههنا مسلكا غير الاقرار
بالغلط اقربه لكن تبرأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولوحظت معها
من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ
شيء لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ اولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم
من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء
ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان
التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عنده اذ الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض الناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزء رابعا للجسم واما ان يكون امر آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزء للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد فلا بد ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لان الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة
ملخصا فسخيف جدا فان لمختار ان يختار الشق الاول ويقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة
للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين
صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من الهجرة ولاجل سند انها في
المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعتنى بالطبع ورسمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة

محمد [illegible] خان [illegible]
محمد عبد الرحمن [illegible]

العبد

[illegible] ابن حاجي محمد [illegible] خان [illegible]